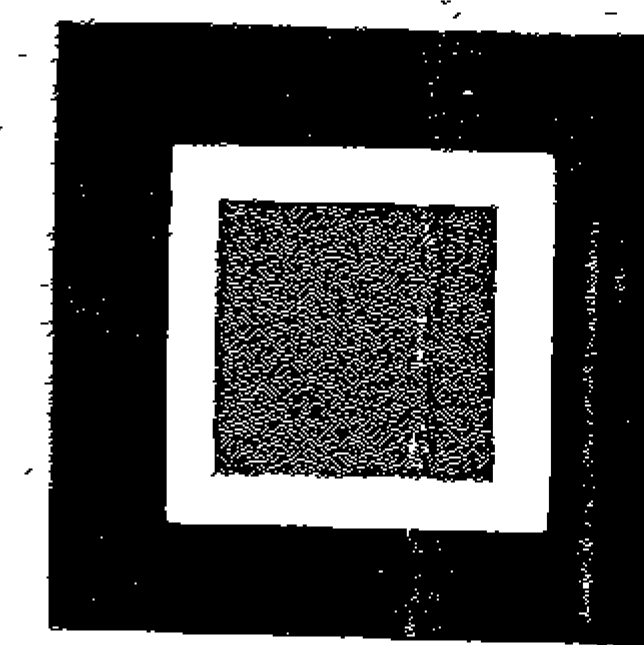
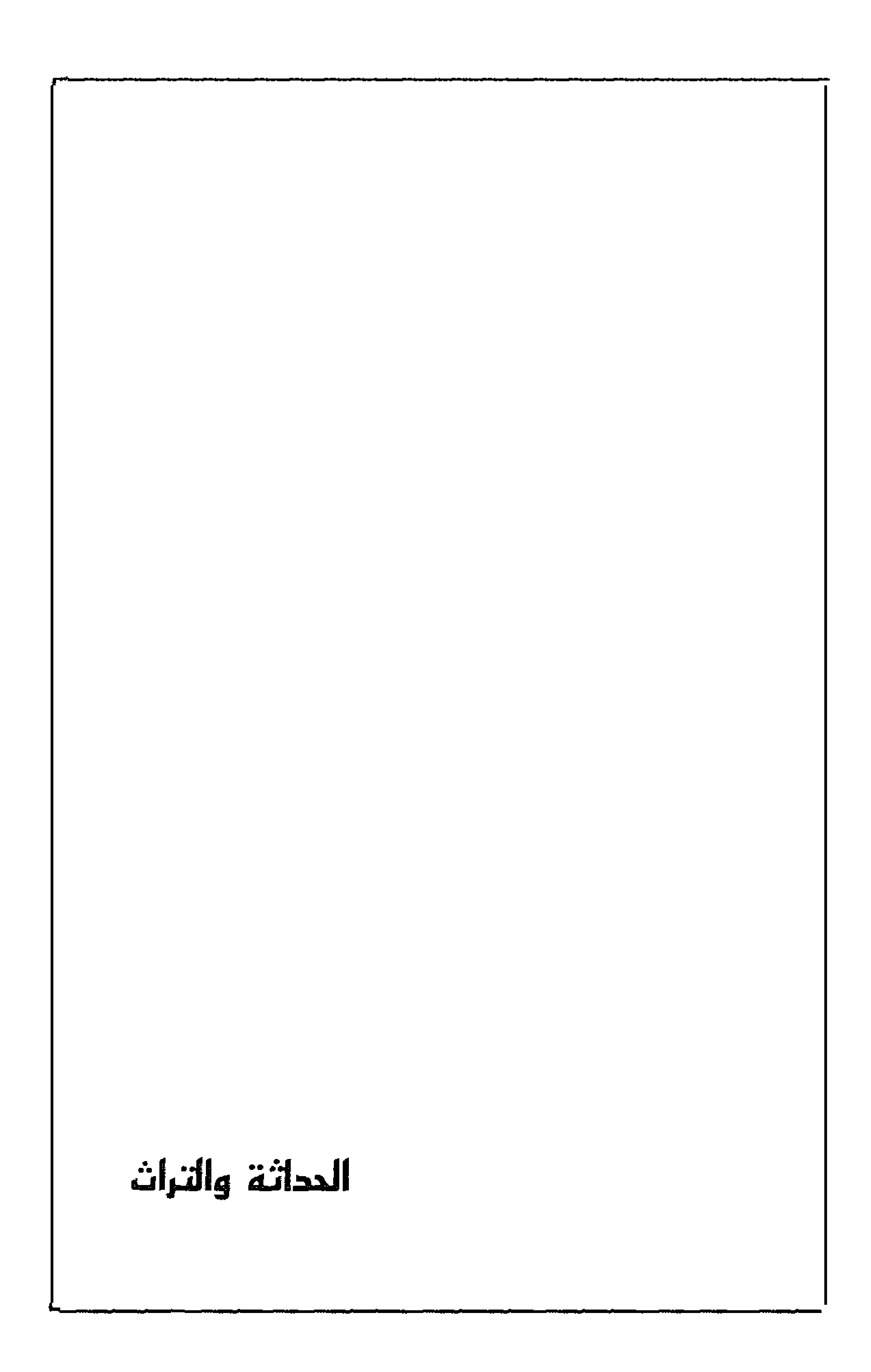
عبد المجيد بوقربة

الحداثة والتراث

الحداثة بوصفها إعادة تأسيس جديد للتراث



دار الطليعة - بيروت



الحداثة والتراث

عبد المجيد بوقربة

الحداثة والتراث

الحداثة بوصفها إعادة تأسيس جديد للتراث

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

بيروت ـ لبنان
ص.ب ١١١٨١٣
تلفون: ٣١٤٦٥٩
٣٠٩٤٧٠

الطبعة الأولى

أيار (مايو) ١٩٩٣

مقدمة

الثقافة العربية وإشكالية التأسيس

لو ألقينا نظرة على نوع القضايا التي تعجّ بها الساحة الثقافية العربيـة في الوقت الراهن، فإن أول انطباع يتكوّن لدينا ينصبّ على الصيغة الإزدواجية التي تشدّ هذه القضايا، إذ لا يكاد يخلو منها مجال من مجالات البحث العلمي والثقافي عندنا. فعلى جميع المستويات الفكرية والأدبية والألسنية هناك دائماً هذا التمزق الثنائي الذي يلازم أية مسألة من المسائل التي تمتلىء بها هذه المستويات، حتى يخيّل للناظر للوهلة الأولى أن الأمر يتعلق باختلاف الأطر المرجعية التي ينظر من خلالها المثقفون العرب إلى قضاياهم وإشكالياتهم الفكرية. غير أن الأمر ليس كذلك دوماً، لأنه كثيراً ما نجد من بين دعاة الحداثة والعصرنة، من يصدر عن رؤية رجعية، في حين يبدو الذي يصنّف في خانة «الماضي» أكثر امتلاكاً لناصية الحداثة. فعلامَ يدل هذا إذن؟

إنه يدل على أن الثقافة العربية في حاجة إلى إعادة تأسيس، تأسيس يجعل قضايا هذه الثقافة تلتئم ضمن رؤية نقدية تنزع عنها طابعها الإشكالي، الطابع الذي لا يسمح بالتفكير في أية قضية منها إلاّ من خلال منـظومتين مـرجعيتين مختلفتين. إن الوعي بأبعاد هذه المسألة سيجعل من دعوة الحداثة التي تنشدها المجتمعـات العربيـة عملية لتـأكيد حضـور واع في الحضارة المعـاصرة، وليس دعوة للاستلاب أو للانكفاء على الذات، ونحن لا نرى بأسـاً في ذلك. فلقـد قام أجدادنا بتأسيس علومهم، عندما اصطدموا بالنموذج اليوناني(١)، فأعادوا تقنين

(١) لمزيد من التفصيل بخصوص هـذا الصراع الثقافي راجـع نص المناظـرة بين أبي سعيـد السيرافي النحوي وبين أبي بشر متى بن يونس المنطقي في الإمتاع والمؤانسـة لأبي حيان التوحيدي، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت/ صيدا، منشورات المكتبة العصرية، بجزأين، الليلة ١٧.

اللغة والشريعة والأدب ومختلف المعارف التي كانت بحوزتهم، وفق الشروط التي تحفظ لهم كيانهم وهويتهم. وعلينا نحن أن نقوم بالعمل نفسه إذا أردنا أن نحفظ ذواتنا من زحف النموذج الحضاري الأوروبي، ولكن فقط مع هذا الفارق الذي يراعي خصوصية الظرف الذي يفصلنا عنهم، وهو أننا نعيش اليوم مرحلة تراجع حضاري بخلاف ما كان عليه أجدادنا من مدّ وانطلاق.

لنتعرف إذن إلى الكيفية التي مارس بها أجدادنا بناء معارفهم، ولنتساءل: هل بإمكاننا نحن العرب المعاصرين أن نستعيدها مرة ثانية في تأسيس معارفنا؟

التأسيس الثقافي في عصر التدوين: دوافعه ونتائجه

من المعلوم تاريخياً أن العصر الأموي كان نقطة تمركز الصراع السياسي في مسيرة المجتمع الإسلامي، حيث شهد هذا العصر استمرار الصراع القديم بين العناصر العربية المكونة لدولة الدعوة المحمدية (بنو هاشم، بنو أمية) من جهة، ونشوء الصراع بين العناصر العربية (الأموية خصوصاً) والعناصر الإسلامية غير العربية من جهة أخرى. ولما كانت حركة الموالي تريد من الخلافة أن تكون دولة جميع المسلمين لا دولة العرب وحدهم، أو بالأحرى جماعة منهم، وحركة التشيّع تطعن في شرعية الخلفاء الأمويين صادرةً في ذلك عن نظرتها المعروفة إلى الخلافة، فلقد كان من الطبيعي أن تسفر وحدة المطلب لديهم عن تحالف بينهم. وهل كان يمكن أن يكون غير ذلك؟ هكذا وجدت المعارضة الصامتة للموالي، الذين كانوا على هامش الدائرة العربية، متنفساً لها في حركة التشيّع، فاستظلت بظلها وتحولت إلى حركة سياسية دينية تزداد اتساعاً وتجذراً، الأمر الذي مكّنها من القيام بالدور الحاسم في الإطاحة بدولة بني أمية، وتأسيس الدولة العباسية. إلاّ أن تسلم العنصر العربي لمقاليد الرئاسة مرة أخرى واستئثاره بها، أدى إلى نوع من خيبة الأمل لدى الفئات الأجنبية. وبما أن هذه الفئات قد استنفدت قواها السياسية والعسكرية في الثورة على الخلافة الأموية ثم صُفّي ما تبقى منها في أوائل الفترة العباسية، فإن الحركة الشعوبية للموالي ستواصل معارضتها، ولكن في شكل صراع ثقافي يحاول إخفاء مضمونه السياسي والاجتماعي الذي كان يؤطّره المطلب نفسه المعادي لسيادة العنصر «العربي» إبان حكم بني أمية. إذاً

بدلاً، من «الكلام» في مشاغل الحاضر، وتوظيفه في السباق نحـو المستقبل، اتجهت الحركة الشعوبية إلى مهـاجمة المـاضي العربي والـطعن في ثقافتـه وفكره وحضارته. وكان من المنطقي ـ وهذه سُنَّة الحياة ـ أن يكون هناك رد فعل من طرف العنصر العربي. إن رد الفعل على هذه الهجمة الشعوبية، هو الذي يمثل ـ في نظرنا ـ عملية تأسيس الفكـر العربي التي شهـدها عصر التـدوين الثقافي. فلنتعرف الآن إلى العملية ذاتها، بعد أن تعرفنا إلى دوافعها الموضوعية.

لقد استهدفت عملية البناء الثقـافي التي انطلقت مـع تولِّي المنصـور سُدَّة الخلافة في العصر العباسي، جميع المعارف التي كانت متداولة في ذلك العصر حيث شرع الفقهاء وحاملو المعرفة في تدوين العلم وتبويبه. فصنّف ابن جريج بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة، كما جمع أبو عمرو بن العلاء وحماد الراوية والخليل بن أحمد اللغة وقنّنوها، بالإضافة إلى تدوين كل ما يتصل بعلوم الحديث والأخبار والتفسير والسير والمغازي . . .

إذاً فنحن إزاء استراتيجية محكمة تتمثل في إعادة تأسيس شامل للموروث الفكري المتحدر من الماضي العربي، وليس الغاية منها مجرد التسجيل فقط، خوفاً من النسيان والضياع، إنما الغاية الحقيقية هي أولاً وقبل كل شيء، تقنين ذلك الموروث وتنظيمه بكيفية تمكنه من التصدي لعملية الطمس التي تستهدفه من طرف الحركة الشعوبية.

كان أول عمل انكب عليه العلماء في ذلك العصر هو تدوين اللغة. بما أن اللغة تلعب دوراً كبيراً، ليس في نقل الفكر فحسب، بل وكذلك في تشكيله وتأطيره كما يقرر ذلك علماء الأثنولوجيا اللسانية، فإنه بإمكاننا أن نتصور مدى التأثير الذي خلفه هؤلاء في مختلف المجالات المعرفية التي شملها التدوين. إن جمع اللغة وتقعيدها معناه، في الحقيقة، وضع التصورات والمفاهيم التي يشاد عليها البناء العلمي والفكري لثقافة ما. فما هي إذاً هذه التصورات والمفاهيم التي أشاد عليها أجدادنا تراثهم؟

أشرنا منذ قليل إلى أن الحركة الشعوبية التي أصيبت بنوع من خيبة الأمل في مجال العمل السياسي والعسكري، بعد نجاح الثورة على الأمويين وقيام الخلافة

العباسية، قد وجدت في الميدان الثقافي أرضيـة خصبة لمـواصلة نشاطهـا ضد العنصر العربي، حيث انطلقت من تسفيه الماضي العـربي، واصمةً إيـاه بكل صفات الجهل والتخلف، فكان لا بد ـ والحالة هذه ـ من أن يصدر دفاع المثقفين العرب عن نوع من «رد الاعتبار» لذلك الماضي الذي طاله الهجوم. وبمـا أن البضاعة المعرفية الوحيدة التي كانت رائجة عند العرب قبل مجيء الإسلام هي «الكلام»، فقد اتخذ المثقفون العرب من الرواية عن الأعراب الذين لم «يتعكر» صفوهم بحياة الحضارة، الشرط الأساسي في عملية جمع اللغة وتدوينها. هكذا جعل الرواة من عالم الأعراب المعرفي الذي كانت تحمله الألفاظ المستعملة في العصر الجاهلي، الإطار المرجعي الذي تتقرر بموجبه كل أنواع النشاط الفكري والعلمي داخل الثقافة العربية.

لقد أدى ربط عملية الإبداع المعرفي في الثقافة العربية بالمعاني والرموز التي تنطوي عليها الألفاظ الموروثة من العصر الجاهلي إلى تكريس عدد من الآليات والسلطات التي قتلت العلم والمنطق في تاريخ هذه الثقافة لقرون طويلة. ويهمنا، أن نتوقف عند كل واحدة منها:

آلية التجويز

تقوم آلية التجويز، في منظور الفقهاء والمتكلمين العرب، على نفي وجود أية علاقة سببية بين الظواهر الطبيعية والاجتماعية، صادرين في ذلك عن التصوّر القائل بإمكانية خرق العادة. والواقع أن علماء الكلام الأشاعرة هم الذين لعبوا دوراً كبيراً في تكريس هذه النظرة، وذلك في سياق ردودهم على الفرق التي كانت تهدد ايديولوجية الخلافة الإسلامية. لقد انطلق الأشاعرة إذن من اعتبار بنـاء الخـطاب الديني عـلى مفهوم المعجـزة، بالـرغم من أن هذا الخـطاب كان يـأبى في حد ذاته أن يقول صراحة بالمعجزة، إذ غالباً ما كان ينبه مشركـو قريش بـأن نبوة محمد (ص) لا تقوم على المعجزة، ولكن على ما يحتويه القرآن من حقائق وأخبار تتعلق بالأمم الماضية، «وقالوا لولا يأتينا بـآية من ربـه، أو لم تأتهم بيِّنـة ما في الصحف الأولى» [سورة طه/ الآية ١٣٢]. هكذا يظهر أن آلية التجويز لا ترتد في أصلها إلى الدين، بل إلى الكيفية اللغوية التي يصدر عنها مشركو مكة في

نظرتهم إلى العالم. فلماذا إذن بنى المتكلمون الأشاعرة التصوّر الديني على هذه الآلية؟ الواقع أن الأشاعرة لم يكن يعنيهم ما ورد في القرآن، بقدر ما كان يعنيهم إرضاء السلطان.

الاقتران العادي

وينبني على نفي مبدأ الحتمية الذي يحكم الظواهر الفيزيائية، وينسب القول بهذا المفهوم إلى أبي الحسن الأشعري الذي أراد أن يتخذ موقفاً وسطاً بين المعتزلة، أنصار الحرية الإنسانية، ودعاة الجبرية[1]. غير أن هذا الموقف يقوم على أساس شكلي في الحقيقة، لأن تفسير الأشعري القائل بأن «الإقتران العادي بين القدرة المحدثة (قدرة الإنسان) والفعل، فالله تعالى أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته. فهذا الإقتران هو الكسب» لا يُقدِّم في الموضوع ولا يُؤخِّر. فهو كما نرى شكل جديد في التعبير عن الجبر يرى أن القدرة الحادثة لا تؤثِّر في المقدور، ولم ينكر أن هذا الذي سماه كسباً من خلق الله. إذاً النتيجة واحدة، وهي أن الإنسان لا يتصرف في شؤونه إلا بالقدرة التي خلقها الله فيه، وتكون على ذلك نسبة الأفعال إلى الإنسان كنسبتها إلى الجماد، ما دام الله يتدخل في نظره باستمرار في كل فعل للإنسان وفي كل حركة من حركاته تدخلاً مباشراً[2].

القياس بالمقاربة

القياس كآلية تشدّ إليها الثقافة العربية الإسلامية لا تقوم على أساس الكشف عن الصفات المشتركة بين الأشياء التي تجعلها ذات طبيعة واحدة تخضع للشروط والمبادىء نفسها، وإنما تتضمن التعرّف إلى ماهية الأشياء بواسطة الاستدلال بالأثر والإمارة والعلامة، أي الصفات التي يعتقد أنها تؤلف جزءاً لا يتجزأ منها، أو بإمكانها أن تصير كذلك. لقد أدى التسامح والتفريط في استخدام

(١) أنظر عبد المجيد بوقربة: «الدولة الأموية ومشروعها الثقافي والإيديولوجي» بيروت، مجلة دراسات عربية، العدد ١١/١٠، السنة ٢٦، ١٩٩٠، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٢) عبد المجيد بوقربة: «الاعتزال بوصفه بديلاً شعوبياً»، بيروت، مجلة دراسات عربية، العدد ٤/٣، السنة ٢٨، ١٩٩٢، ص ٩٧.

هذه الآلية إلى ذيوعها وانتشارها في صفوف المتعلمين العرب، أجيالاً طويلةً، حتى أصبحت عبارة: «وقِسْ على ذلك. . .» من ضمن الأدوات الرئيسية المستعملة في عملية الإبداع الفكري، الشيء الذي جعل منها عائقاً ابستمولوجياً أمام البحث والاستقصاء في نشاط العقل العربي.

سلطة اللفظ والمعنى

تقوم سلطة اللفظ والمعنى في الثقافة العربية على ما تتضمه الكلمات والألفاظ في اللغة من أوزان موسيقية، تجعل السامع يدرك المعنى بمجرد إدراكه للجرس الموسيقي الذي تحتويه الكلمة أو اللفظة. إن اتفاق المعاني والرموز مع الأجراس الموسيقية التي تحتويها الكلمات، ليس فلسفة يجب التنويه بها في اللغة العربية كما يفعل بعض الباحثين والدارسين، وإنما هو أثر سلبي خلّفه جمع هذه اللغة من قبائل الحقبة «الجاهلية»، إذ تعمل النغمة الموسيقية على تثبيت المعنى في الكلمة بواسطة اللّذة التي تستقيها الأذن من سماع الكلمات، وبالتالي يؤدي ثبوت المعنى إلى عقم الفكر، لأن المعاني معطاة سلفاً وليست من نتاج عملية التفكير.

سلطة الظاهر والباطن

إذا كان علماء البيان قد لعبوا دوراً كبيراً في تأسيس العلوم البيانية الخالصة في الثقافة العربية الإسلامية (النحو، البلاغة، الصرف. . .) على الثنائي اللفظ ـ المعنى، وذلك من خلال مجادلاتهم التي انتهت بتقنين الخطاب العربي وربطه سواء على مستوى التأويل أو الإنتاج بحدود المجال التداولي للكلمة العربية كما عرفها مجتمع الجاهلية وصدر الإسلام، فإن المثقفين العرفانيين والفلاسفة الغنوصيين، قد لعبوا هم أيضاً دوراً لا يُستهان به في جعل الزوج الظاهر ـ الباطن يقوم بالوظيفة ذاتها التي قام بها الثنائي اللفظ ـ المعنى على يد المفكرين البيانيين، أعني محاولة العرفانيين تشييد أحد قطاعات الثقافة العربية على نوع من الرؤية الدينية ـ الإيديولوجية التي تساهم في تبرير مذهب فلسفي عقيدي أصبح له أتباع وحضور داخل مسرح الصراع السياسي الإسلامي.

تنطلق الأدبيات العرفانية من التمييز في الخطاب القرآني بين «الظاهر» الذي

تطابق بينه وبين الدلالة اللغوية المباشرة، وبين «الباطن» الذي تطابق بينه وبين الدلالة الإشارية الرمزية. ولما كانت هذه الأدبيات ذات علاقة عضوية بالموروث العرفاني المتحدر من العصر الهيلينستي والفكر الفلسفي الديني الهرمسي، فقد جعلت «باطن» الخطاب القرآني يتضمن الموروث العرفاني بوصفه المضمون الحقيقي له. وهكذا ففي مقابل «التنزيل» هناك «التأويل»، وفي مقابل «الشريعة» هناك «الحقيقة»، وفي مقابل «مثالات الحق» هناك «الحق». وقد عبّر الفارابي في نظرية الفيض عن جانب من هذه الرؤية عندما جعل الآراء التي في الملة مجرد «مثالات» للآراء التي في الفلسفة، وأن براهينها ـ أي الآراء ـ في هذه الأخيرة بينما تُؤخذ في الملة بلا براهين[1].

غني عن البيان أن ما يعنينا من الزوج الظاهر ـ الباطن ليس كونه قد نقل إلى الفكر العربي عقائد وتصوّرات تنتمي في جملتها إلى الموروث الثقافي السابق على ظهور الإسلام، ولكن الذي يعنينا منه يتحدد، في واقع الأمر، من خلال العلاقة التي تربطه بمفهوم التأويل ـ القراءة داخل هذا الفكر. أقصد أن مفهوم التأويل الذي جعل على يد العرفانيين من الزوج الظاهر ـ الباطن إطاراً مرجعياً له يستمدّ منه سلطته الإبتسمولوجية، قد عمل أيضاً وبكيفية ضمنية على نسف كلّ ما بإمكانه أن يحقق نوعاً من الإنسجام والتفاهم بين المثقفين العرب، الشيء الذي يفسر كثرة الخلافات وتعدّدها في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية.

سلطة النص

إذا كان الموضوع الذي يتعامل معه العقل العلمي في العَصر الحاضر، وهو الطبيعة، يتيح له من إمكانيات التقدم والتطور ما لا حد له ويساعده على تجديد آلياته ومفاهيمه وأدواته التجريبية باستمرار، لأنه من المستحيل تماماً الوقوف على آخر قانون من قوانين الطبيعة أو استنفاد ظواهرها، فإن الموضوع الذي تعامل معه العقل العربي في الماضي ولا يزال يتعامل معه أيضاً في الحاضر، لا يعطيه الحظوظ نفسها التي للعقل الأوروبي، ذلك أن التعامل مع النصوص محدود

---

(١) الفارابي: كتاب الملة. تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٨، ص ٤٧.

جداً. فبمجرد أن يستنفد الإنسان كل ما يحكم النص من قواعد وتشريعات، لا يبقى أمامه سوى المراجعة وإعادة التنظيم والتبويب، أي ببساطة إعادة إنتاج واستهلاك كل ما سبق له أن قام به. وهذا ما حصل بالفعل مع العلوم العربية الإسلامية التي استنفدت كل إمكانيات تقدمها في مرحلة انطلاقها، أي في عصر التدوين، وانتهى بها الأمر ـ كما يقول إبراهيم بن سيار النظّام، المتكلم المعتزلي المعروف ـ إلى حركة الاعتماد، فتقوقعت وأصبحت تدور في النقطة ذاتها التي انطلقت منها، دون أن تحقق أدنى مقتضيات الاستقلال والتجديد.

أما بعد، فلقد ارتأينا أن نتوقف في كلامنا عند هذا النوع من الآليات والسلطات فقط، ولا ينبغي أن ننسى ما يرتبط في تراثنا بآلية العنعنة (عن، عن) والقلقلة (قال، قال) والجذر القيمي الذي يحكم وظيفة العقل في الثقافة العربية، فيكسبه صفة العقال والحبس والمنع والتفؤود[1] أي جميع الرموز التي تفيد الجانب الوجداني الأخلاقي عند الإنسان دون أن تدفعه إلى أن يوجِّه فكره وبصره في اتجاه البحث عما تحتويه الظواهر الطبيعية والاجتماعية من خصائص موضوعية وذاتية تجعلها تؤلف نظاماً مطرداً.

أزمة الأسس، وتأسيس الأزمة

كانت الفقرات السابقة كما رأينا مخصصة لرصد طبيعة الآليات والسلطات التي شكّلت ولا تزال البنية المرجعية اللاشعورية المؤسِّسة لعملية المعرفة وإنتاجها داخل الثقافة العربية. وبالرغم من أنه لم نتمكن من الناحية التاريخية، ونحن نؤرخ لمرحلة الانطلاقة في هذه الثقافة، أن نتعقب مظاهر الأزمة فيها، إلا أن تلك الفقرات قد استطاعت في اعتقادنا أن تلمس جوانب من هذه الأزمة، وذلك انطلاقاً من تأكيدها على اعتبار وضع الصراع السياسي في الإسلام، الذي جعل المثقفين العرب يدافعون عن كل ما هو خُلف وهامشي في التاريخ الثقافي العربي. نعم لقد صرف الاستفزاز الثقافي الشعوبي هؤلاء المثقفين عن ممارسة النقد والرقابة الذاتية خلال عملية التدوين أي البناء الشامل للفكر العربي،

---

(١) ابن منظور: لسان العرب (١٥ ج)، بيروت، دار صادر [دت]، ج ١١، مادة «عقل».

فاستضمروا هكذا بكيفية لاواعية الآليات التي تقوم عليها أنواع المعارف المتداولة بين قبائل المرحلة الجاهلية، متخذين منها نقاط استناد في الثقافة العربية، بدعوى أنها المرحلة التي نزل فيها القرآن، وبالتالي فإن أية قراءة له لا يمكن أن تكون «صحيحة» إلا في إطار المهاد الاجتماعي والفكري لهذه المرحلة. غير أن السؤال الذي يجب الحسم فيه من وجهة نظرنا هو الآتي: هل نزل القرآن على عرب الجاهلية ليبقى مضمونه أسير التصوّرات والرؤى التي يعكسها عالمهم المعرفي، أم أنه ـ عكس ذلك ـ نزل بهدف إخراجهم من الجاهلية إلى الإسلام، من «الظلمات إلى النور»؟

إن المشكلة التي يطرحها هذا السؤال هي التي حركت، في الواقع، بعض علماء الكلام والفلسفة، في العصر العباسي إلى التماس فهم آخر للقرآن يخترق حدود الثقافة «الجاهلية» ويتجاوز نظامها «البياني» إلى نوع من «التأويل» يجد تبريره في المنظومة الميتافيزيقية الأرسطية، وفي نظرية الفيض الإشراقية. إنه البديل «الجديد»، ولكن أي بديل؟

إذا كانت عملية الترجمة من الفلسفة اليونانية التي دعا إليها المأمون ورعاها بنفسه قد استطاعت أن تحمي إيديولوجية الخلافة العباسية من الدعاية التي نشّطها ضدها أتباع الاتجاهات الباطنية، وعلى رأسها العرفان الشيعي والغنوص المانوي، فإنها على المستوى الثقافي قد أسفرت عن نتائج معاكسة لذلك تماماً، إذ وضعت تقريباً جميع المشتغلين من الديار الإسلامية في الحقول الفلسفية والدينية واللغوية، أمام منظومة فكرية متماسكة تؤطرها ثوابت ابستمولوجية تتناقض كلياً مع الثوابت البنيوية التي يقوم عليها البناء المعرفي للفكر العربي الإسلامي، الأمر الذي دفع بعض المتكلمين والفلاسفة إلى البحث عن صيغة جديدة يتمّ التوفيق فيها بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية، فكيف تحقّق ذلك؟

لا شك أن طرح هذا السؤال في إطار الوضعية التي أشرنا إليها آنفا، سيزيح كثيراً من اللبس الذي اكتنف بعض القضايا المتعلقة بتاريخ الفلسفة في الإسلام، منها: ما طبيعة العلاقة التي تربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية، وكيف يجب النظر إليها، وفي ظل أية دوافع؟ هل كانت تعبر عن مجرد ميل ذاتي لدى

فلاسفة الإسلام، أم أنها، على العكس من ذلك، ترجع إلى وضعية أعمق، تتعلق برغبة القوى الاجتماعية الصاعدة وحاجتها إلى التقدم والعلم؟ ثم ما حقيقة كتاب أثولوجيا (الربوبية) المنسوب خطأ إلى أرسطو، وما دوره في ذلك؟ هل أصل فلاسفة الإسلام في المشرق عن أرسطو الحقيقي كما يقول المؤرخون، أم أن حاجة هؤلاء إلى أرسطو كانت تتمثل في جانب آخر، لا يمكن الحصول عليه دون إعانة من هذا الكتاب؟.

للإجابة عن هذه الأسئلة يجب الاستماع إلى الفقرة التالية: لو نظرنا إلى الفلسفة الإسلامية في ظل المعطيات الموضوعية القائمة آنذاك، فإننا سنرى فيها خطاباً مجنداً لخدمة الواقع الحضاري، الواقع الذي بدأت ركائزه تتوطد منذ اعتلاء العباسيين عرش الخلافة، حيث تذكر كتب التاريخ أن المأمون جنّد إمكانيات الدولة لنقل التراث الإنساني إلى اللغة العربية. وإذا كانت كتب التاريخ هذه تُرجع عملية الترجمة الواسعة التي تمت في العصر العباسي إلى مجرد عوامل شخصية، كرؤية رآها هذا الخليفة في المنام[1]، أو حبه للعلم، فإن ذلك لا يجب أن يحجب عنا رؤية الدوافع الحقيقية لهذا العمل الجبار، إذ كل من لديه خبرة بالحياة يستطيع أن يقرر - حتى وإن كانت قصة ابن النديم واقعية - أن الحلم الذي رآه المأمون هو نتيجة لإنشغاله بذلك العمل وليس سبباً له. هذا من جهة، أما من جهة أخرى فلو كانت العوامل الشخصية هنا هي وحدها الدافع الرئيسي الذي صدرت عنه الدولة العباسية في ترجمة كتب الأعاجم، فإن التساؤل الذي يمكن أن يبرز هو: لماذا لم يترجم العرب الشعر الإغريقي علماً بأنهم أكثر الأجناس ميلاً للأدب؟

إن هذا التساؤل يثبت أن الصلة بين الثقافة العربية والتراث الإنساني انعقدت على أساس متطلبات الواقع الحضاري الذي شهده المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط، ولهذا رأينا الفلسفة والمنطق الأرسطيين يتصدران سلم الأولويات في عمل المترجمين في بيت الحكمة نظراً لكون العلوم اليونانية قد عرفت

(١) ابن النديم: **الفهرست**، طبعة فلوجل، ١٨٧٣، ص ٢٤٣.

نضجها واكتمالها مع مجيء أرسطو الذي يُعدّ في الحقيقة تتويجاً لمسيرة العقل اليوناني. إلا أن نقل الموروث الفلسفي لليونانيين، وإن كان قد خدم متطلبات المرحلة الحضارية للمجتمع الإسلامي، فإنه بالمقابل قد وضع المفكرين العرب أمام إشكالية مستعصية كانت تهدد ـ كما أسلفنا ـ كيانهم الروحي (الثقافي) كله بالانقراض، لأن اعتماد الديانة الإسلامية على فكرة «الخلق من عدم» التي أدخلتها إلى ثقافة الشرق العقيدة اليهودية، قد جعلها تصطدم مع الثابت الأساسي في تراث الفلسفة اليونانية، وهو «لا شيء من لا شيء» أي مبدأ قدم المادة، الأمر الذي صعَّب عملية التوفيق بين البُنيتين إلا إذا تمّ إقصاء أحد الثابتين الرئيسيين فيهما، وهو الأمر الذي لم يكن يريده فلاسفة الإسلام. فكيف عالجوا الإشكال إذاً؟ ذلك ما ستتعرف إليه الآن.

كان أبو نصر الفارابي أول فيلسوف عربي انتدب ذاته للقيام بهذه المهمة التاريخية[1] في إطار عملية الجمع التي دعا إليها بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو طاليس. إذ عمل من خلال قراءة أرسطو بأفلاطون على إيجاد قيمة ثالثة تسمح بدمج الفلسفة اليونانية داخل منظومة الفكر العربي الإسلامي، وذلك انطلاقاً من نظام الفيض الأفلوطيني الذي حاول أن يجعل منه تصوراً شاملاً تلتئم بواسطته الفلسفة الأرسطية بالعقيدة الإسلامية، ضمن وحدة تكتسي طابعاً «برهانياً». فإذا نحن فصلنا عمله هذا عن إطار الإشكالية (إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين) التي تحرك ضمنها، فقد حكمنا عليه بأنه عمل لا قيمة له. لأن نظرية الفيض وجدت قبل الفارابي منذ عصر بعيد عن عصره، وكانت عند ظهورها في فلسفة أفلوطين تعبيراً معرفياً وإيديولوجياً لظروف تاريخية تختلف نوعياً عن الظروف التي ارتبط بها فكر الفارابي وانعكست على رؤيته الفلسفية. فلم يكن ليأخذ بهذه النظرية لولا أنها كانت في الحقيقة تتضمن حلولاً لمشكلات أفرزها سياق التطور التاريخي للثقافة العربية الإسلامية. ومن هنا نعتقد أن نسبة

---

(١) نستثني هنا الكندي لأن دفاعه عن الفلسفة كان دفاعاً سجالياً «ايديولوجيا»، وليس محاولة لتأسيس الفلسفة في الفكر الإسلامي.

كتاب الربوبية إلى أرسطو في ذلك الزمن رغم خطأ هذه النسبة كانت مساعدة هامة للفارابي في إقدامه على أن يستمد منه نظرية الفيض، لأن اسم أرسطو كان هو الحافز الذي شجعه على ذلك، نظراً للثقة التي يحظى بها المعلم الأول في أوساط الفلاسفة المسلمين. فكيف وحَّد الفارابي بين أفلاطون وأرسطو، وما هي الأسباب والأهداف التي بنى عليها توحيده؟

يقول الفارابي في مطلع كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين ما يلي: «رأيت أكثر أهل زماننا تخاصموا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وادّعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً في إثبات المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه، وفي أمر النفس والعقل، وفي المجازاة على الأفعال خيرها وشرها، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية. وأردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والإرتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما»[1].

واضح من النص المقدم أن الدافع الذي جعل الفارابي يجمع بين رأيي الحكيمين هو دافع ايديولوجي، يتمثل في الصراع الذي شهده عصره حول قضايا تتعلق بمسائل ميتافيزيقية ودينية من قبيل: «أمر النفس والعقل والمجازاة على الأفعال خيرها وشرها»، وكذلك بكثير من الأمور المدنية والخلقية كما يقول أبو نصر الفارابي. فلا مجال، إذاً للقول مع بعض المستشرقين والمفكرين العرب المعاصرين، إن الفارابي قد ضُلِّل عندما اعتمد على كتاب منحول لأرسطو، وإلاّ استطاع أن يتعرّف على هذه الفلسفة كما هي في حقيقتها، ذلك أن حقيقة هذه الفلسفة بالنسبة للفارابي هي تأويله لها، هذا التأويل الذي فرضه عليه واقعه الاجتماعي والسياسي والثقافي، وبكلمة واحدة: واقعه الحضاري العام.

نعم لقد استهدف الفارابي في فلسفته دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين، وفي ظل هذه العملية كانت تبرز الحاجة إلى أرسطو ويبرز التخلص منه في

(١) الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق د. ألبير نادر، بيروت، دار المشرق، ط ٢، ١٩٦٨، ص ٧٩.

الوقت ذاته. فإذا نحن نظرنا إلى المسألة من الجانب الاقتصادي وجدنا أن نقل المنطق الأرسطي كان يخدم مستقبل القوى الاجتماعية الصاعدة ويلبي حاجتها إلى العلم والتقدم. أما إذا نظرنا إلى المسألة من الجانب الآخر، الجانب الثقافي الإيديولوجي، وجدناعكس ذلك تماماً، بمعنى أن اعتماد الميتافيزيقيا الأرسطية على مبادىء تتناقض وثوابت الفكر العربي الإسلامي كان يعمق الخلاف ويكرِّس التبعية الفكرية. وبالتالي لم يكن من الممكن تجاوز هذا الإشكال إلا بتأويل ميتافيزيقيا أرسطو تأويلاً يسمح بتمرير مفاهيمها المؤسسة للعلم والمنطق إلى الفكر العربي الإسلامي حتى يستطيع هو أيضاً تأسيسهما من داخله، أي حتى يغدو منتجاً للعقلانية لا مستورداً لها. . . ذلك ما أراد الفارابي تحقيقه في فلسفته، فهل نجح في ذلك؟

ليس ثمة شك في أن فلسفة الفارابي قد عبَّرت عن الوضعية الجديدة التي آلت إليها دولة الخلافة العباسية، وضعية التمزّق السياسي والفكري والاجتماعي، وذلك عندما جعلت من مطلب الوحدة قضيتها الأساسية: وحدة الفكر عن طريق تجاوز الخطاب «الكلامي» السجالي والأخذ بخطاب «العقل الكوني»، خطاب أرسطو البرهاني؛ ووحدة المجتمع عن طريق بناء العلاقات داخله على نظام جديد يعكس النظام الذي يسود الكون ويحكم أجزاءه ومراتبه. غير أن النتائج التي انتهت إليها دعوة الوحدة هذه لم تكن تنسجم في الواقع مع الأهداف التي أقام عليها الفارابي مشروعه الفلسفي والسياسي، مشروع المدينة الفاضلة. إن القول بوحدة الدين والفلسفة واتصال الموجودات بعضها مع بعض من قمة الهرم (= السبب الأول) إلى قاعدته (= العناصر الأربعة) يفضي مباشرة إلى القول بإمكانية الانتقال على جسم الهرم من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا على الصعيدين المادي والروحي[1]، الأمر الذي يفتح المجال بدوره لتسرب تأثير الهرمسية. ومن هنا، كما يستنتج أحد الباحثين، اهتمام الفارابي بالكيمياء والعرفان، وكليهما من دعائم هذه الفلسفة: «أما الكيمياء فقد ألّف الفارابي فيها

---

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نادر، بيروت، دار المشرق، ط ٤ (دت)، و: رسالة في العقل، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٣، ص ٣٧ وما بعدها.

رسالة بعنوان وجوب صناعة الكيمياء، وهو عنوان يغني عن كل تعليق. وأما «العرفان» فعلى الرغم من أن الفارابي لا يقول به كمنطلق وبداية، فقد قبله كثمرة ونهاية وذلك حينما جعل المعرفة البرهانية تنتهي في أسمى درجاتها إلى «الاتصال» بـ «العقل الفعال» آخر مراتب العقول السماوية الفائضة عن السبب الأول (= الله)»[1].

إذاً، فلقد عاشت الفلسفة الإسلامية كما رأينا في المشرق العربي أزمة الأسس في الثقافة العربية، من خلال إشكالية التوفيق بين النقل والعقل، مستلهمةً في ذلك نظرية الفيض الأفلوطينية بوصفها نظاماً يحكم العالم بشطريه الأنطولوجي والاجتماعي، حتى أصبحت هذه النظرية، بحق، الإطار الذي ينتظم نتاج كل فلاسفة المشرق من الفارابي إلى ابن سينا، الذين اعتبروا ما في الشريعة مجرد مثالات لما في الفلسفة سعياً منهم إلى دمج بُنية الفكر اليوناني في بُنية الفكر الإسلامي، عن طريق الاستعانة بما تبقى من بُنية فكرية ثالثة هي الفكر الديني الفلسفي الذي ساد مدرستي حران والإسكندرية. ذلك هو المنعطف التاريخي لمسيرة الفلسفة الإسلامية في المشرق العربي. أما في بلدان المغرب والأندلس فقد اتجهت هذه الفلسفة اتجاهاً آخر قوامه الفصل بين الدين والفلسفة بكيفية تحفظ لكل منهما استقلاله وهويته، وتحرُّره من التأويلات الخاطئة التي علقت به من جراء الصراعات الفكرية والمذهبية بين أتباع الفرق الكلامية والاتجاهات الغنوصية، الأمر الذي أضفى على هذا الاتجاه طابعاً مميزاً جعل منه نقطة انطلاق لعملية تأسيس جديد للفكر العربي الإسلامي. فلنستعرض الآن أهم تفاصيل هذه العملية.

ليس ثمة شك في أن مؤلفات ابن رشد جميعها باستثناء تعليقاته على أرسطو، تصدر عن نظرة تأسيسية واحدة. ذلك ما تشير إليه عناوين كتبه مثل: **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال** الذي هو عبارة عن

---

(١) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، بيروت، دار الطليعة، ط ٢، ١٩٨٥، ص ٢٤٩.

مقال منهجي هدفه بيان العلاقة التي يجب أن تقوم بين الدين والفلسفة وذلك انطلاقاً من تصور منهجي مفاده أن: «الحق لا يُضاد الحق» وإنما يكمّله ويشهد له. أما كتابه الثاني: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** فهو أيضاً عبارة عن نقد منهجي لطرق المتكلمين في الدفاع عن معتقدات الدين، وتأسيس بديل جديد اجتهد ابن رشد في استخراجه من القرآن نفسه. وأما **تهافت التهافت** فهو مقال منهجي في الطرق البرهانية التي تستند عليها الفلسفة المشائية، وقد سعى ابن رشد من خلاله إلى التأكيد على أن الأدلة التي حكاها الغزالي عن ابن سينا، محاولاً أن يعارض بها الفلسفة، لا ترقى إلى مستوى الأدلة البرهانية، لأن صاحبها لم يتقيَّد بشروط صحة هذه الأدلة، وإنما خلط بينها وبين المسائل الكلامية التي تعتمد على طريقة المتكلمين المفضلة، طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب[1].

أجل إن تدشين منهجية جديدة تلتئم بواسطتها قضايا الفكر العربي الإسلامي ضمن رؤية عقلانية تعتمد على الطرق البرهانية، لا بد أن تنطلق من نقد التصورات السابقة التي كانت تمثل الأساس لعملية إنتاج المعرفة وتقنينها في الثقافة العربية. وبالفعل فقد عمد فيلسوف قرطبة إلى نقد مختلف الأطروحات التي كانت وراء غياب النظرة العلمية العقلانية عن هذه الثقافة. ففي مجال الفقه وعلم الكلام، عمل من خلال منهجية «الأخذ بالظاهر» ومراعاة «مقاصد الشارع» على إقرار طريقة جديدة في التأويل تبحث عن حقيقة الأشياء في إطار الكلّ الذي ينتظمها. أما في مجال الفلسفة، فقد كان عمله يتراوح بين مهمتين متكاملتين: المهمة الأولى، تتمثل في شرح مؤلفات أرسطو وتلخيصها بقصد تقريبها إلى الناس و«رفع القلق عن عباراتها أو عبارات المترجمين» وبيان ما ليس منها وما لا يمكن أن ينسجم مع طريقة تفكير مؤلفها مما أقحمه فيها الشرّاح

(١) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة صَدَرَا في مجلد واحد بعنوان: فلسفة ابن رشد، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط ٢، ١٩٧٩. أما تهافت التهافت فصدر بجزأين، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، [دت].

القدماء من أتباع الأفلاطونية المحدثة. أما المهمة الثانية فتتعلق بالرد على أبي حامد الغزالي في ادعائه أن الفلاسفة لم يتقيدوا بما اشترطوه في الطرق البرهانية وأن آراءهم قابلة بالتالي للطعن والتفنيد كما أوضح ذلك في كتابه المعروف تهافت الفلاسفة. وهنا لم يكتفِ فيلسوفنا بإبراز نوع الغلط الذي وقع فيه الغزالي في ردوده على الفلاسفة، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث أوضح أن هذا الأخير لم يتعرف على الفلسفة إلا من خلال أقاويل ابن سينا الذي خلط في كتبه بين طريقة الفلاسفة وطريقة المتكلمين، فكانت النتيجة هي هذا المزيج الفكري بين عالمين متناقضين: عالم الطبيعة، وعالم ما وراء الطبيعة، والذي هو - في نظر ابن رشد - عبارة: عن خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، كما وأنها لا تنتمي إلى الفلسفة لأنها ليست جارية على أصول الفلاسفة وطرقهم في الإقناع والبرهان»[1].

وبناء عليه يمكننا تقسيم عملية التأسيس الثقافي التي شهدها الفكر العربي الإسلامي مع ابن رشد، إلى خمسة محاور أساسية هي: ١ - إعادة شرح مؤلفات أرسطو، وتقريبها إلى أفهام الناس؛ ٢ - الكشف عن أخطاء ابن سينا، وإظهار عدم التزامه بأصول الطريقة البرهانية؛ ٣ - الرد على الغزالي، وبيان «بطلان» اعتراضاته على الفلاسفة؛ ٤ - نقد أطروحات المتكلمين الأشاعرة والكشف عن مخالفتهم للطرق التي نبّه إليها الشرع ودعا الناس إلى الإيمان من قبلها؛ ٥ - التنظير لمنهجية جديدة في الكشف عن «مناهج الأدلة في عقائد الملة» تعتمد على فكرة: «الأخذ بالظاهر» مع مراعاة مقاصد الشرع أثناء التأويل، ومن ثم العمل على إعادة ترتيب العلاقة بين الفلسفة والدين بكيفية تدعو إلى التعامل مع كل منهما من داخله وبواسطة معطياته، حتى لا يؤدي الخلط بينهما إلى التشويش عليهما وقيام نوع من العداوة بين الفلاسفة ورجال الدين.

---

(١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٨٨، ص ٣٣. مع الإشارة إلى أننا تصرفنا في النصّ.

في سبيل رؤية نقدية تأسيسية
للفكر العربي المعاصر

إن الفكر العربي الحديث والمعاصر مُطالبٌ اليوم، وأكثر من أي وقت مضى، بإعادة تأسيس قضاياه وتصوراته ضمن رؤية نقدية جديدة، تستهدف القطيعة مع المفاهيم والآليات التي أقام عليها أجدادنا تراثهم؛ تلك هي النتيجة ــ المسَلَّمة التي بنينا عليها عملنا في هذا الكتاب، وعلينا الآن تأكيدها ببعض التوضيحات المطلوبة.

منذ اصطدامنا بالنموذج الأوروبي، وبالضبط عقب حملة نابليون بونابرت على مصر، والنظريات الفكرية السياسية والفلسفية الغربية، تكتسح الساحة الثقافية لدينا، بالترجمة والاقتباس حيناً، وبالاستلهام والتقليد حيناً آخر. إلاّ أن تعاملنا مع هذه النظريات كان يتمّ في غالبية الأحيان بكيفية ارتجالية تقتصر فقط على البطانة الإيديولوجية التي تلفّها، الأمر الذي جعلها لا تقوم بأداء وظيفتها التاريخية في الثقافة العربية، أقصد إغناء هذه الثقافة بمفاهيم واستشرافات جديدة، وبالتالي تحولها ـ أي النظريات الغربية ـ إلى عوائق إبستمولوجية تُساهم في تعميق الهوة بين التراث والحداثة.

كيف يمكن إعادة تأسيس تراثنا؟ كيف يمكن التخلص من الثنائية الإيديولوجية التي وضعتنا فيها إشكالية الأصالة والمعاصرة؟

إن إعادة بناء التراث على المفاهيم والتصورات التي يقوم عليها الفكر الفلسفي والعلمي اليوم هي المخرج الوحيد ـ في نظرنا ـ من مأزق الأصالة والمعاصرة. فمن جهة أولى ستؤكد هذه العملية استمرارية التراث وتغنيه، ومن جهة ثانية ستحررنا من سلطاته ومشكلاته. وفيما يلي بيان ذلك:

١ ـ الانتقال من مفهوم التجويز إلى مفهوم السببية.

٢ ـ الانتقال من مفهوم الاقتران العادي إلى مفهوم الحتمية.

٣ ـ الانتقال من آلية القياس بالمقاربة والاستدلال بالأثر والعلامة والأمارة إلى آلية القياس بالتحليل والتركيب والاستدلال بالملاحظة والتجربة.

٤ ـ التحرر من سلطات النصّ، كسلطة اللفظ والمعنى، وسلطة الظاهر والباطن باتباع طريقة حديثة في التعامل مع النصوص، طريقة تقوم على استخلاص معنى النص من النص ذاته بوصفه شبكة من العلاقات، وتوجيه الانتباه إلى ملاحظة هذه العلاقات قصد تعرية الثوابت وتحديد المتغيرات. إن اتباع هذه الطريقة يقتضي منا أن نتجنب قراءة المعاني قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات لا كمفردات مستقلة بمعناها). يجب إذاً أن نتحرر من التصورات المسبقة والرغبات الآنية بوضعها داخل أقواس والإنصراف فقط إلى تشريح دقيق وعميق للنص حتى يتسنى لنا تحويله إلى موضوع لذواتنا، نمارس فيه الفهم والمعقولية لا الهروب والرومانسية.

٥ ـ إعادة تأسيس التراث على صعيد الوعي العربي المعاصر بصورة تُحقِّق له تاريخيته. والحق أن الحضور الراهن للتراث كما سنوضح ذلك لاحقاً (أنظر الفصل الأول: القسم الثالث) يتسم بنوع من السكونية تجعل من تاريخه، تاريخ جزر ثقافية منفصلة في الزمان انفصالها في المكان، الأمر الذي يجعل العصور الثقافية تقوم في وعينا على التنافس والتمزق، وليس على التعاقب والتزامن.

٦ ـ التخلي عن مفهوم الحاكمية والوصية والخلافة والإمامة في الوعي العربي وإعادة تأسيس الإسلام السياسي على مفهوم الإجماع الذي يتضمن تحقيق أرضية مشتركة بين أفراد المجتمع عن طريق الاقتراع والتمثيل الحرّ.

٧ ـ القطع مع التصور الخلدوني للدولة (الدعوة القائمة على العصبية، أية عصبية: عشائرية، دينية، طائفية، إقليمية... الخ) وتأسيس مفهوم عصري للدولة (الدولة بوصفها مجموعة من المؤسسات التي تساهم في إنتاج المجتمع المدني).

تلك هي أهم عناصر الرؤية النقدية التي نقترحها لقضايا الفكر العربي المعاصر. ولعل القارىء يرى معنا أن هذه المفاهيم والتصورات (السببية، الحتمية...) ليست ملكاً لأية أيديولوجية أو نظرية فلسفية، بل هي آليات وأدوات إجرائية، أو قل بتعبير آخر إنها بيداغوجيا العمل الثقافي. نعم إن الحداثة لا تنطلق من فراغ، بل لا بد فيها من الانتظام في تراث؛ والشعوب لا تحقق

حداثتها بالانتظام في تراث غيرها، وإنما بالانتظام في تراثها هي. تراث الآخر صانع الحضارة المعاصرة تراث ماضيه وحاضره ضروري لنا فعلاً، ولكن ليس بوصفه تراث نندمج فيه وننخرط في صراعاته وأزماته، بل كمكتسبات علمية ومنهجية متجددة ومتطورة لا بد لنا منها في عملية الانتظام الواعي العقلاني النقدي في تراثاً. إن من الشروط الأساسية لتقدمنا تحديث عقلنا وتجديد أدوات تفكيرنا وصولاً إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة وأصيلة؛ وتجديد العقل لا يمكن أن يتم إلا من داخل الثقافة التي ينتمي إليها إذا هو أراد أن يرتبط بها ويعمل على خدمتها. وعندما يتعلق الأمر بعقل جماعة، فإن عملية التجديد لا يمكن أن تتمّ إلا من خلال الحفر داخل ثقافة هذه الجماعة، والتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها وحاضرها.

إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات العلمية والمنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها نستطيع أن نشيِّد في ثقافتنا الراهنة رؤية نقدية جديدة وعقلانية مطابقة، ألا وهما الركيزتان الضروريتان لكل تحديث وتقدم.

بشار ـ الجزائر، ١٩٩٢/١٠/٣١.

الفصل الأول

التراث وإشكالية النهضة في الخطاب العربي المعاصر

يتوزع هذا الفصل على ثلاثة أقسام وهي:

القسم الأول: ويشمل النقطتين التاليتين:

١ - تحديد الإطار المرجعي، أي السياق الثقافي الذي أفرز إشكالية النهضة والتراث.

٢ - قراءة تكوينية للنظريات والتصورات النهضوية التي نتجت عن هذه الإشكالية.

القسم الثاني: قراءة بنيوية تهدف إلى الكشف عن السلطات الابستمولوجية التي أطّرت هذه النظريات والتصورات النهضوية.

القسم الثالث: تفكيك الإطار المرجعي السابق وإعادة بناء إطار مرجعي جديد تؤول فيه إشكالية النهضة والتراث إلى إشكالية التقدّم وتحقيق الوعي التاريخي على صعيد الفكر العربي المعاصر.

القسم الأول

ليس من السهل، بل لعله من غير الممكن أيضاً، تحديد تاريخ ظهور مسألة التراث في الخطاب العربي[1] وتلك ظاهرة تنسحب على جميع المسائل التي عرفها

---

(١) الواقع أن لفظ «التراث» لا يحمل في كتابات القدماء البطانة الإشكالية والوجدانية نفسها التي يحملها في وعينا نحن العرب المعاصرين لأنهم لم يصطدموا في تصورهم لـ «النهضة» بالمشكلة عينها التي نصطدم بها اليوم (مشكلة الأصالة والمعاصرة). هذا، ولفظ التراث في اللغة من مادة ورث، وتجعله المعاجم القديمة مرادفاً للإرث والورث والميراث، وهي مصادر تدل عندما تطلق اسماً على ما يرثه الإنسان من والديه من مال وحسب. وقد فرّق بعض =

مسار الثقافة العربية خصوصاً عندما يتعلق الأمر بنقل مسألة من معناها اللغوي التداولي إلى معنى إشكالي فكري مغاير له. إن هذا النوع من المسائل النظرية لا يستقر ولا يكتسب هويته الذاتية بوصفه كائناً معرفياً إلا بعد مرحلة طويلة من الاستهلاك الفكري يكون فيها ملتبساً بالمعنى السابق في الوقت نفسه الذي يعمل فيه على تضمين معاني جديدة تكون هي الأخرى في طور التدقيق والاستقرار. إذاً، سيغدو من قبيل التقريب فقط القول إن هذه المسألة أو تلك قد ولدت بمناسبة كذا، أو إنما كان ظهورها نتيجة هذا الشخص أو ذاك. غير أن عملية التعرّف إلى طبيعة الإطار المرجعي، أي السياق الثقافي الذي أنتجها، تصبح ضرورية هنا. فإلى هذا الإطار المرجعي يجب أن نتجه باهتمامنا الآن.

يمكن القول مبدئياً إن نوع التصوّر الذي حمله رواد الفكر في القرن السابق لمشروع «النهضة» كان سبباً في ظهور مشكلة التراث، إذ بدلاً من أن ينطلق هؤلاء الرواد في تشييد حلمهم النهضوي من الحاضر ومكوناته الفعلية، راحوا يتصورون النهضة إما في القفز على الماضي وذلك بـ: «تخريج الرجل العربي العصري الذي لا يرجع تاريخه إلى أكثر من خمسمئة سنة»[1] من التاريخ الأوروبي، وإما في الاعتبار القائل بـ «أن لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به

= اللغويين القدامى بين الورث والميراث على أساس أنهما خاصان بالمال وبين الإرث على أساس أنه خاص بالحسب. ولعل لفظ تراث هو أقل المصادر استعمالاً وتداولاً عند العرب الذين جُمعت منهم اللغة، ويلتمس اللغويون تفسيراً لحرف التاء في لفظ تراث فيقولون أن أصله واو. وعلى هذا يكون اللفظ في أصله الصرفي وُرَاثٌ ثم قلبت الواو تاء لثقلها على الواو كما جرى على ذلك النحاة. وقد وردت كلمة تراث في القرآن مرة واحدة: «كلا بل لا تكرمون اليتيم ولا تحضون على طعام المسكين وتأكلون التراث أكلاً لمّاً وتحبون المال حباً جماً» [الفجر/ الآية ١٧ ـ ٢٠] وقد فسّر أحد الفقهاء عبارة «تأكلون التراث أكلاً لمّاً» بالجمع بين الحلال والحرام في النصيب. أما كلمة ميراث فقد وردت مرتين، مرة في سورة آل عمران الآية ١٨٠، ومرة في سورة الحديد الآية ١٠. ولا نكاد نعثر لكلمة «تراث» بمعنى الموروث الفكري والثقافي على أثر، لا عند العرب القدماء ولا في اللغات الحية المعاصرة (patri-mony- patrimeine- héritage) الأمر الذي يعني أن هذا المضمون الجديد الذي أعطي لهذه الكلمة، هو مِنْ نتاج أوائل القرن التاسع عشر الميلادي.

(١) سلامة موسى، التثقيف الذاتي (القاهرة، مطبعة التقدم [دت]). ص ٨٠.

أولها»[1] إذاً، فكلا التصورين، على الرغم من الاختلاف الظاهر بينهما، كان في حقيقة الأمر يصدر عن المنطق نفسه الذي يعتبر النهضة مشروعاً للماضي سواء من أجل إحيائه أو إلغائه. أما الحاضر ومستجداته فقد ظل يكتسي في غالب الأحيان صورة الغياب الكلي، وبالتالي كانت نتيجة هذا التصور: استمرار القديم لا في «أحشاء» الجديد يُغنيه ويؤصِّله، بل استمراره إلى جنبه يُضايقه ويُكبِّله.

لنكتفِ الآن بالقول إن إشكالية التراث في الخطاب العربي المعاصر قضية لا معنى لها إلا داخل التصور النهضوي الذي يفرض نفسه كإطار مرجعي لهذا الخطاب، ولنتعرف إليه من خلال النصوص التالية:

«التاريخ لا يُعيد نفسه، ولو فعل لدار حول نفسه. فلا يكون هناك ارتقاء إلى أعلى أو تقدم إلى الأمام، وإنما تكون هناك حركة دائرية تنتهي إلى حيث ابتدأت، وإنما التاريخ يعيد المشكلات التي تشبه المشكلات القديمة ويقدّم لها الحلول التي تشبه أو لا تشبه الحلول القديمة، ولكنها لا تطابقها، إذ هي تجري على مستوى أعلى. أي التاريخ يدور، ولكن في حركة لولبية كلما انتهى من دورة صعد درجة إلى أعلى وقام بدورة أخرى. ونحن في هذه الأيام نعاني مشكلة، بل مشكلات فلسفية، كتلك التي عانتها أوروبا في نهضتها الأولى في إيطاليا ونهضتها الثانية في فرنسا. إننا في أزمة فلسفية من حيث أسلوب الحياة ومن حيث نظام المجتمع الذي يجب أن نعيش فيه. ونحن أيضاً في تنازع بقاء مع أمم كبيرة وصغيرة»[2]. «لقد انطلقت في أيامنا حيوية جديدة في بلادنا، تجدُّد القيم والأوزان في معاني الحياة والاجتماع والرقي. ولكننا لا نزال في اختلاط وارتباك وتردد. لا نعرف هل نأخذ بالقيم القديمة أم بالقيم الجديدة؟ ما هي النهضة، هل هي القيم القديمة؟ إن أسوأ ما أخشاه أن ننتصر على المستعمرين ونطردهم وأن ننتصر على المستغلين ونخضعهم. ثم نعجز عن أن نهزم القرون الوسطى في

---

(١) محمد البشير الإبراهيمي، آثار محمد البشير الإبراهيمي [٤ ج](الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٧٨ ـ ١٩٨٥)، ج ٤، ص ٧٥ وما بعدها.

(٢) سلامة موسى، ما هي النهضة ومختارات أخرى (الجزائر، موفم للنشر، ١٩٨٧) ص ١٦١ ـ ١٦٣.

حياتنا ونعود إلى دعوة (عودوا إلى القدماء)»[1].

إن قضية «النهضة» التي يدافع عنها الخطاب الليبرالي العربي قضية غريبة حقاً. فهو يرفض منذ البداية دعوة السلفي الإصلاحية لأنها محكومة في نظره برؤية غيبية للحياة، في حين أن النهضة الصحيحة يجب أن تنطلق من كسرها وتؤسس مبادىء ثقافية علمية بديلة عنها. ولكن ما هو البديل «الثقافي العلمي» الذي يقترحه الليبرالي العربي كأساس للنهضة المنشودة؟.

من هذه النقطة بالذات ينكشف انفصام الليبرالي وتهافت أطروحته. فهو يريد «تخريج الرجل العربي العصري» بالفعل، ولكن ليس بواسطة طرد القدماء كما كان يدّعي، بل باستبدالهم بفريق من القدماء الغربيين، بحيث نتحوّل من هيمنة الشافعي وابن رشد وسيبويه والأصمعي إلى هيمنة إبسن وروسو وماركس وداروين. أما إعادة بناء الذات العربية الحاضرة، أما تحقيق استقلالها التاريخي التام عن كل النماذج، فذلك ما لم يعهِ صاحبنا، وبالتالي كانت مرافعته لا تختلف من حيث أسلوبها ونوع الهمّ الذي يؤطرها عن باقي مرافعات السلفي والماركسي والتوفيقي، كما سنرى.

لقد كان الخطاب السلفي ولا يزال خطاباً من أجل العقل، ينوِّه به، ويدعو إلى الاحتكام إليه، غير أن نظرته إلى العقل تجد إطارها المرجعي في الاشتقاق اللغوي الذي يعتبر العقل مأخوذاً من «عقلت البعير»[2] أي إذا جمعت قوائمه ومنعته من الحركة، كما تستمد وظيفتها من كونها «تعقل عن الله» إما بـ «فكر ونظر» أو بـ «بصيرة ومعرفة». إنها في الواقع لا تختلف من ناحية مضمونها وطبيعتها عن «العقل الأشعري» الذي عرَّفه الغزالي تعريفاً جامعاً، مانعاً، عندما

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٢) أنظر مادة «عقل» في أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب [١٥ ج] (بيروت، دار صادر [دت])، ج ١١. وانظر أيضاً تعريف الجبائي للعقل أورده أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري في: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتر، ط ٢ (اسطنبول، ١٩٣٩)، ص ٤٨٠؛ تحقيق محيي الدين عبد الحميد [٢ ج] (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٩).

وصفه بأنه «العقل الذي يدلّ على صدق النبي ثم يعزل نفسه»[1] . وأخيراً وليس آخراً، إنه العقل الذي حدّده رائد السلفية الحديثة في: «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لتردّ من شططه، وتقلّل من خلطه وخبطه. . . وأنه على هذا الوجه يعدّ صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل. . .»[2] .

إن الأدوات المعرفية والمفاهيم النظرية التي يفكر بواسطتها السلفي العربي هي نفسها الأدوات والمفاهيم التي كانت تشكّل من قبل العالم المعرفي للمجتمع الإسلامي في العصر الوسيط. لذلك فالسلفي حينما يدعو إلى استعادتها من أجل تأسيس «الصحوة الإسلامية» لا يسأل: هل تنتمي هذه المفاهيم إلى شبكة الآثار التي خلفتها فينا سيرورتنا الثقافية التاريخية؟ بل يسكت عن ذلك، مبرزاً الجانب الآخر من المسألة، وهو أننا نعيش «اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم». حتى أن الكثير مما نَحْسِبُه الآن «ثقافة إسلامية ومراجع إسلامية وفلسفة إسلامية وتفكيراً إسلامياً، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية»[3] .

لماذا يسكت السلفي عن هذا السؤال؟ لماذا يلغي كل ما في الحاضر بدعوى أنه من صنع الجاهلية؟

يبدو أن الحقيقة «المؤلمة» التي يجتهد الخطاب السلفي في قمعها بمختلف آليات الكبت اللاشعورية متضمنة في تركيبة وعيه النهضوي. فقيام الخلافة

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول (القاهرة، بولاق، المطبعة الأميرية، ١٣٢٢ هـ) ج ١، ص ٦.

(٢) النص لمحمد عبده. ذكره أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث (بيروت، دار الكتاب [دت])، ص ٣٢٧.

(٣) سيد قطب، معالم في الطريق (بيروت، دار الشروق/ الدار البيضاء، دار الثقافة، ١٩٨٨)، ص ٢١.

الإسلامية لم يكن ممكناً تاريخياً إلا بزوال الآخر المنافس، أقصد الأمبراطوريتين الفارسية والرومانية ولما كان سقوط الآخر يعني شرطاً ضرورياً في مسلسل التطور الإسلامي، فإن الخطاب السلفي الذي انتدب ذاته لهذه المهمة التاريخية، أي إعادة بعث الإسلام وتسلّم قيادة الإنسانية[1] لا يمكن أن يكون معقولاً على الأقل بينه وبين نفسه إلا بإلغاء هذا الشرط. وهل ثمة من سبيل إلى ذلك سوى اعتماد القياس والتشبيه؟ تشبيه الحاضر بالماضي ليتأتى تغييره و«الثورة» عليه.

ذلك هو الدافع الحقيقي لسكوت السلفي عن هذا الشرط التاريخي. ومهما يكن، فإن خطابه يبقى أكثر معقولية ـ في نظرنا ـ من خطاب الليبرالي العربي، لأنه يتكلم من داخل إطار مرجعي حقيقي يمنحه الإنسجام والقوة، بخلاف صاحبنا الليبرالي «المتطفل»، الذي لا تاريخ له.

إذا كان السلفي والليبرالي يقرآن النهضة في القفز على الحاضر لا في إعادة صنعه وبنائه، فهل الماركسي العربي كذلك؟ أي هل ينتمي إلى التصور السابق نفسه؟ لنستمع إليه، فهو أدرى بوصف «بضاعته»:

لعل أبرز مسألة فلسفية وإيديولوجية ـ في نظر المثقف الماركسي ـ شغلت ولا تزال تشغل المفكرين الاشتراكيين منذ منتصف الخمسينيات وإلى اليوم هي كالآتي: «الاشتراكية الضرورية والواجبة للوطن العربي، جزءاً وكلاً، أهي الأفكار المتولدة من الاشتراكية العلمية، أم هي الأفكار المتولدة من تغيّرات المجتمع العربي»[2].

إن الإشكالية التي يصدر عنها الماركسي العربي، كما هو واضح من صيغة السؤال، لا تبعد كثيراً عن إطار التصور النهضوي الذي ينتظم نظيريه السلفي والليبرالي، رغم أنه يتهمهما ويصنّفهما ضمن «البرجوازية الصغيرة» صاحبة «الإيديولوجيا الانتهازية». ذلك أنه هو أيضاً، حينما ينصرف بفكره إلى ضرورة

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١.
(٢) نسيب نمر، فلسفة الحركة الوطنية التحررية (بيروت، دار الرائد العربي [دت])، ص ٣٥.

البحث عن «نظرية عربية قومية»[1]، يقفز فجأة على ما يجب البدء به، أعني الواقع ومتطلباته، ليطرح بدلاً منه مشكلة العلاقة بين الاشتراكية «العلمية» والتراث العربي في صيغ إنشائية توليفية تفتقد العمق والوحدة المنطقية. . . وفي قول هذا الأخير ما يؤكد ذلك.

«إن ظهور تلك التيارات وأمثالها (يقصد التيار السلفي والليبرالي) في عصر حركة التحرر الوطني وانهيار الامبريالية وما تبع ذلك من اشتداد الصراع الإيديولوجي، يضع في واجهة القضايا المطروحة في هذا العصر قضية الموقف من التراث الروحي القومي على أساس جديد، أساس تقويمه واستيعابه وتوظيفه لمصلحة هذا الصراع الإيديولوجي نفسه. لذا أصبحت القضية معقدة بقدر ما أصبحت مشكلة من أبرز مشكلات الفكر المعاصر. ومن هنا أصبح من غير الممكن حلّها في المرحلة الحاضرة إلا على أساس ايديولوجي. وإذا كان الفكر البرجوازي العربي يحاول (. . .) أن يحلّ المشكلة وفقاً لمواقفه الايديولوجية، فقد حان الوقت، إذن، للفكر العربي الثوري أن يقدِّم الحلول لها وفقاً لإيديولوجيته الثورية»[2]. ولكن ما هي الكيفية التي يقترحها الفكر الثوري لحل مشكلة التراث؟

يرى الماركسي العربي أن كيفية حلّ هذه المشكلة لا يمكن أن تكون صحيحة وحقيقية إلا في ضوء المنهج المادي التاريخي الذي يهتم أساساً بإبراز الجوانب المادية المشرقة في تفكير القدماء، وذلك من أجل توظيفها توظيفاً ايديولوجياً يوفّر القاعدة الفكرية التي تخدم مصالح الفئات الاجتماعية ذات التوجّه الاشتراكي التقدمي. غير أن موضوعة الانطلاق من منجزات الحاضر واعتمادها في فهم التراث[3] جعلت المثقف الماركسي يسقط غالباً ضحية النزعة الإطلاقية التي لا تراعي في استنتاجاتها نسبية الفضاء الفكري الذي كان ينتظم القدماء، بل

---

(1) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(2) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (٢ ج] (بيروت، دار الفارابي، ١٩٧٨، ج ١، ص ١٢.

(3) المصدر نفسه، ص ٢٦.

نحتت منه واقعاً «طوباوياً» يعزيها عما افتقدته في واقع «النضال» اليومي.

لِنَغُضَّ الطرف الآن عن الطابع التوليفي المتناقض الذي يحكم وعي المثقف الماركسي غير الواعي بنفسه، ولنصغ إلى تفاصيل أخرى يسردها صاحب الوضعية المنطقية بخصوص أزمته الروحيّة:

«لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل. فهو واحد من ألوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي ـ قديم أو حديث ـ حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه. ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام: الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ. وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداءً مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين. ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة، فلقد فوجىء وهو في أنضج سنيّه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة، ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد، إذ لو كان الأمر كذلك لهان، فما علينا عندئذ إلا أن نضاعف من سرعة المطابع، ونزيد من عدد المترجمين. فإذا الثقافات الغربية قد رُصَّت على رفوفنا بالألوف بعد أن كانت تُرصّ بالمئين. لكن لا، ليست هذه هي المشكلة، وإنما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟ إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والأصيل في تجاور، بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا فنقول: هذا هو شكسبير قائم إلى جوار أبي العلاء. فكيف إذن يكون الطريق؟»[1].

نعم ذلك هو السؤال الكبير الذي أفزع المثقف الوضعي بعدما أمضى فترة

---

(١) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط ٧ (بيروت، دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٥ ـ ٦.

طويلة من عمره يدعو إلى ضرورة تبنّي «فلسفة علمية» والتخلي عن «خرافة الميتافيزيقيا»، ظناً منه أن «لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارةً ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم[1]. والحضارة، كما يقول صاحب الوضعية المنطقية، «وحدة لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من أصحابها ـ وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع ـ وإما أن نرفضها، وليس في الأمر خيار بحيث ننتقي جانباً ونترك جانباً كما دعا إلى ذلك الداعون إلى اعتدال»[2].

إذاً، فالأزمة الحقيقية التي تعانيها الثقافة العربية، في نظر «الفيلسوف» الوضعي، ليست هي: كم أخذنا من حضارة الغرب وكم ينبغي أن نزيد؟ بل هي: كيف نوائم بين الفكر الأوروبي الوافد إلينا وبين تراثنا القديم بحيث يندمج الاثنان في نظرة واحدة دون أن يكون اندماجهما تجاوراً بين متنافرين، ولكن «يأتي تضافراً تُنسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر نسج اللحمة والسدى»[3].

بناء على هذه الرؤية «الجديدة» التي تستقرىء متطلبات التغيير في الثقافة العربية يحاول «فيلسوفنا» أن يجد مخرجاً لوضعيتنا الفكرية الراهنة، فيلجأ إلى تراث الفلسفة البرغماتية، يستلهمه الحل ثم يكون جوابه هو أن: «نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً، فيُضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة. . . فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي نُحييه من التراث، وأما ما لا ينفع نفعاً عملياً تطبيقياً فهو الذي نتركه غير آسفين»[4].

إن رؤية المثقف الوضعي، كما يظهر هنا، محكومة على طول الخط بمبادىء الوضعية المنطقية وبطريقة تعاملها مع موضوعاتها، حتى أنه لما تساءل عن الكيفية

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٣) زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ط ٣ (بيروت، دار الشروق، ١٩٨١)، ص ٧.
(٤) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص ١٨.

التي يطبّق بها ذلك المبدأ، لم يجد أمامه إلا أسلوب الفلاسفة الوضعيين الذي يقضي بالفصل بين شكل القضية ومحتواها تماماً كما يُفصل في الرياضيات بين قالب المعادلة ومكوناتها، وفي المنطق بين صورة القضية ومحتواها. فكان جوابه هذه المرة هو: «أن نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضوع البحث. وذلك لأنه يبعد جداً ـ لتطاول الزمن بيننا وبينهم ـ أن تكون مشكلات حياتنا اليوم هي نفسها مشكلاتهم. وإذن، لم يعد يجدي أن أحصر بحثي في مشكلاتهم التي طويت موضوعاتها طياً، ولكن الذي قد يعود علينا بالنفع العظيم، من حيث الحفاظ على كيان لنا عربي الخصائص، هو أن ننظر إلى الأمور بمثل ما نظروا، أو قُلْ بعبارة أخرى، أن نحتكم في حلول مشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا هم إليها»[1].

هكذا ينتهي التطواف بصاحب الوضعية المنطقية في أروقة التراث القديم إلى تبنّي فلسفة توفيقية هجينة، فلسفة تبشر بميتافيزيقيا كانت من قبل «خرافة» وتروّج لبضاعة كلامية كانت ترى فيها مادة للتسلية في أوقات الفراغ[2]. فهل نستنتج هنا أن الفكر العربي المعاصر قد بلغ من المثقف الوضعي التوفيقي مرحلة يمكن تسميتها بـ «عنق الزجاجة»، أم نؤجل الحكم إلى حين الاستماع إلى مرافعات أخرى؟

«التراث والتجديد يعبران عن موقف طبيعي للغاية. فالماضي والحاضر كلاهما معاشان في الشعور، ووصف الشعور هو في نفس الوقت وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث في تفاعله مع الواقع الحاضر، إسقاطاً من الماضي أو رؤية للحاضر. فتحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتها، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث لما كان التراث القديم مكوناً رئيسياً في عقليتنا المعاصرة ومن ثم يسهل علينا رؤية الحاضر في الماضي، ورؤية الماضي في الحاضر. فالتراث والتجديد يؤسسان معاً

---

(١) زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، ص ٧.

(٢) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص ٢٤١.

علماً جديداً هو وصف للحاضر وكأنه ماضٍ يتحرك، ووصف للماضي على أنه حاضر معاش، خاصة في بيئة كتلك التي نعيشها حيث الحضارة فيها ما زالت قيمة، وحيث الموروث ما زال مقبولاً. فالحديث عن القديم يُمكِّن من رؤية العصر فيه، وكلما أوغل الباحث في القديم وفك رموزه، وحل طلاسمه، أمكن رؤية العصر، والقضاء على المعوقات في القديم إلى الأبد، وإبراز مواطن القوة والأصالة لتأسيس نهضتنا المعاصرة»[1].

إن الذي يستمع إلى هذه العبارات يظن للوهلة الأولى ظناً قوياً أننا هنا إزاء خطاب جديد للعقل السلفي عن نفسه، وبالتالي أمام بداية جديدة لتأسيس وعي نهضوي في الخطاب العربي المعاصر. غير أن الحقيقة ليست كذلك، فسرعان ما يكتشف المستمع أن القضية لا تتعلق بتحليل القديم ونقده قصد توظيفه في بناء الحاضر، بل القضية في عمقها لدى السلفي اليساري تؤول إلى نوع من الاختيار العفوي بين عدد من الحلول «البدائل» ينطوي عليها التراث العربي. فالتجسيم، مثلاً، «وهو الاختيار القديم المرفوض قد يثير الأذهان حالياً في الربط بين الله وسيناء، بين التوحيد وفلسطين. فالفصل القديم بين الخالق والمخلوق كان دفاعاً عن الخالق ضد ثقافات المخلوق القديمة. ولكن الحال قد تغير الآن، وأصبحت مأساتنا هي مكاسبنا القديمة. الفصل بين الخالق والمخلوق، ومطلبنا هو ما هاجمناه قديماً، الربط بين الله والعالم. لقد ساد الاختيار الأشعري أكثر من عشرة قرون، وقد تكون هذه السيادة إحدى معوِّقات العصر لأنها تُعطي الأولوية لله في الفعل وفي العلم وفي الحكم وفي التقييم، في حين أن وجداننا المعاصر يعاني من ضياع أخذ زمام المبادرة منه باسم الله مرة، وباسم السلطان مرة أخرى. ومن ثم، فالاختيار البديل، الاختيار الاعتزالي، الذي لم يسد لسوء الحظ إلا قرناً أو قرنين من الزمان، بلغت الحضارة الإسلامية فيها الذروة، هذا الاختيار قد يكون أكثر تعبيراً عن حاجات العصر، وأكثر تلبيةً لمطالبه. ما رفضناه قديماً قد نقبله حديثاً، وما قبلناه قديماً قد نرفضه حديثاً. فكل الاحتمالات أمامنا متساوية كما

---

(١) حسن حنفي، **التراث والتجديد ـ موقفنا من التراث القديم** (بيروت، دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٦ ـ ١٧.

كان الحال عند القدماء، فقبلوا منها ما عبّر عن حاجات عصرهم، وخطؤنا نحن أننا نأخذ نفس الاختيار بالرغم من تغيّر حاجات العصر. فقد رُفِضَ المذهب الطبيعي قديماً لأنه كان خطراً على التوحيد وفاعليته، ولكنه قد يُقْبَلُ حالياً لأن فيه عود الإنسان إلى الطبيعة منظّراً إياها، وفاعلاً فيها، ومكتشفاً لقوانينها بدلاً من فصم نفسه عنها، وإسقاطها من حسابه بالتركيز على التوحيد القديم. مهمة (التراث والتجديد) إذاً هي إعادة كل الاحتمالات القديمة بل ووضع احتمالات جديدة، واختيار أنسبها لحاجات العصر. إذ لا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليه بل لا يوجد إلا مقياس عملي. فالاختيار المنتج الفعّال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب»(١).

هل نحتاج هذه المرة أيضاً إلى التأكيد على الطابع الانتقائي والبرغماتي الملازم للخطاب العربي الذي لا يستطيع أن يخطط للنهضة إلا عبر «البدائل» التي يستعيرها من هذا الطرف أو ذاك دون أن يعمل على تبيئتها وتحيينها، حتى لا تتحول لديه إلى موضوع قياس؟ لنكتفِ بهذا القدر، فعدوى التناقض والتهافت في «العقل العربي» لا تقف عند هذا الحد، إنما تطال اتجاهات أكثر «عصرية» كما كنا نعتقد.

تحتل قضية «العقلانية» موقع الصدارة في إشكالية المثقف التوفيقي، الذي يعتبر أن نقطة الضعف الخطيرة في مشروع النهضة العربية الحديثة، ترجع إلى غياب «نقد العقل» في الخطاب النهضوي، إذ لم يدرك رواد النهضة العربية ـ في نظره ـ أن «سلاح النقد» يجب أن يسبقه أو يرافقه على الأقل «نقد السلاح». لذلك راحوا يتصورون النهضة ويخططون لها «إما بعقول «أعدّت للماضي»، حسب تعبير غرامشي، وإما بمفاهيم أنتجها «حاضر» غير حاضرهم ـ حاضر كان قد أصبح هو الآخر في موطنه ماضياً تمَّ تجاوزه»(٢). وبناء عليه، فإن أي مشروع أو محاولة تستهدف النهوض بالواقع العربي من بؤرة التخلف لن تكون هي نفسها في

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٢) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر ـ دراسة تحليلية نقدية، ط ٣ (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ٧.

المستوى المطلوب أو ذات مفعول حقيقي، ما لم تعِ أن البداية الأساسية هي تلك الشبكة من الآثار التي خلّفتها فينا سيرورتنا الثقافية الطويلة منذ انبثاق «العقل العربي» في «عصر التدوين» عصر البناء الشامل للثقافة العربية.

نعم، لقد كان هذا المنطلق في حدّ ذاته خطوة إيجابية نحو تشييد الحلم النهضوي. وبالرغم من أننا هنا لا نختلف مع المثقف التوفيقي حول أهمية «نقد الذات» لتشييد البداية الفعلية للنهضة العربية، غير أن نوع البداية، التي اختارها المؤلف كنقطة انطلاق لهذه النهضة تبقى في نظرنا مفتوحة للنقاش، إذ لماذا يجعل عملية تحديث العقل العربي وتجديده متوقفة فقط على الانتظام في تراث المدرسة الأندلسية دون غيره؟

ألأن ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون كانوا هم الممثل الوحيد لنزعة العقل والتجديد في تراثنا، كما يقول[1]؟

كلا، إن مؤلفنا يدرك تماماً أن هؤلاء الأعلام ليسوا نتاج أنفسهم، بقدر ما هم نتاج الماضي، كلّ الماضي. ولكن «عدوى» الانتقائية التجزيئية فوّتت عليه أن المسألة ليست هي أن نأخذ ما نشاء ونترك ما نشاء، بل المسألة هي كيف نتعامل مع التراث في كلّيته، تعاملاً نقدياً، يعيد إليه تاريخيته ويحقق له انسجامه ونسبيته؟

إذاً، وبعد التعرف إلى طبيعة الإطار المرجعي الذي أفرز إشكالية النهضة والتراث في الخطاب العربي المعاصر، ما الذي يمكننا الآن أن نضيفه كخلاصة عامة إلى هذا القسم؟

إنه لغني عن البيان أن إشكالية الأصالة والمعاصرة ما كان لها أن تشغل كل ذلك الحيّز الهام من تاريخنا الفكري، لو أن رواد النهضة انطلقوا مما كان ينبغي البدء به، أعني إعادة تأسيس التاريخ على صعيد الوعي بصورة تحقق للذات

---

(١) محمد عابد الجابري، بُنية العقل العربي ـ دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية [نقد العقل العربي] (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، ص ٥٦٦ ـ ٥٨٦ ـ ٥٨٧؛ نحن والتراث ـ قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط ٥ (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ٤٠ ـ ٥٣.

العربية استقلالها التاريخي، وتعمل في الوقت نفسه على ترتيب العلاقة بينها وبين تراثها، بحيث لا يصبح هذا الأخير طرفاً ضاغطاً يُزاحم الحاضر في عقر داره ويسلبه صيرورته. أما وأنهم لم يفعلوا، فقد كان من المنتظر أن يؤدي بهم تصورهم إلى خيار خاطىء بين ماضٍ دون مستقبل، وبين مستقبل دون ماضٍ. فكانت النتيجة: تعطل مشروع «النهضة» العربية، واجترار الفكر النهضوي للقضايا نفسها دون تحقيق أدنى تقدم.

القسم الثاني

كانت هذه الفقرة، كما رأينا، هي الخلاصة العامة التي ختمنا بها تحليلنا للتصور النهضوي الذي يفرض نفسه إطاراً مرجعياً للخطاب العربي المعاصر. وبالرغم من تأكيدنا على أهميته كعامل رئيسي في تأطير إشكالية النهضة والتراث داخل الإتجاهات والتيارات التقليدية التي تتقاسم الفكر العربي الحديث، إلا أننا لم نشر بعد إلى طبيعته الابستمولوجية، أي ما يجعل منه شرطاً أساسياً تفقد من دونه تلك الشبكة من العلاقات التي يقيمها المثقف العربي بين مختلف الأطراف المتصارعة داخل وعيه، معقوليتها، أعني فعاليتها كمحددات لا يمكن تبريرها إلّا بواسطة الآخر الذي تستمد منه إجرائيتها.

لنستعنْ، بادىء ذي بدء، بهذه المحددات للكشف عن الطبيعة البنيوية للتصور النهضوي وذلك قبل استخلاص النتائج الختامية.

لقد ارتبط وعي النهضة لدى المجتمع العربي الحديث تاريخياً بنموذجين حضاريين هما: النموذج الأوروبي الذي كان تحديه له عسكرياً وعلمياً المهماز الذي أيقظ وعيه بهذه النهضة، والنموذج العربي الإسلامي الذي كان ولا يزال يشكل، بالنسبة إليه، السند الوحيد الذي لا بد منه لعملية تأكيد الذات أمام هذا التحدي الحضاري الأجنبي. ولما كان النموذج الغربي يحمل في آن واحد الحرية والقمع ـ المبادىء الليبرالية والتدخل الاستعماري ـ والنموذج الإسلامي يقدم نفسه أيضاً عبر سلسلة من التخلف والانحطاط التاريخي، فقد كان لا بد من أن يأتي اختيار أحد النموذجين كنقطة انطلاق للنهضة العربية مصحوباً بنوع

من التوتر النفسي شبيه بذلك الذي يسميه بلويلر Bleuler[1] التجاذب الوجداني (Ambivalence) حيث تمتزج في ذات الفرد مشاعر الحب والكراهية إزاء الموضوع نفسه. ومن هنا، كما يؤكد أحد الباحثين[2]، تلك البطانة الوجدانية التي تلف الخطاب النهضوي العربي، إذ تجعل منه بالرغم من الأهداف التي غازلها أو ألحّ في تبنيها، خطاباً متوتراً يتميّز بما يتميّز به كل خطاب تقوده العاطفة والانفعال، أعني الحذف والتهميش تارة، والإظهار والتضخيم تارة أخرى. إن تبني النموذج الأوروبي كان يقتضي من المثقف الليبرالي السكوت عن الجانب الاستعماري فيه، غير أن هذا السكوت لم يكن ممكناً نظراً لأن الاستعمار جزء موضوعي من تطور البرجوازية الغربية، كما أن تبني النموذج الإسلامي من طرف المثقف السلفي قد تطلب منه هو أيضاً السكوت عن قرون طويلة من الانحطاط والتخلف، في حين تشكل هذه القرون ميراثاً أساسياً في تركيبة وعيه النهضوي، الأمر الذي يعني أن هذا السكوت غير ممكن كذلك، وبالتالي فلا بد من حضورها بكيفية أو أخرى داخل الإطار نفسه الذي يشدّه إليه.

نعم، كان يمكن لنوع من الحيل النفسية أن تنجح في إخفاء الجانب المسكوت عنه عند هذا الطرف أو ذاك، لو أن المثقف العربي قد اكتفى بما اختاره من أحد النموذجين، ولم يدخل في سجال مع النموذج الآخر قوامه فضح المسكوت عنه. أما وأنه لم يستطع الاختيار إلا في ظل مواجهة يخوضها ضد الآخر، فقد ألغى تأثير الرقابة اللاشعورية، وبالتالي فتح المجال واسعاً أمام عودة المكبوت ـ retour de réfoulé[3] الأمر الذي انعكس على سلوكه الفكري بخصوص إشكالية «النهضة» فأصبح خطابه غير مؤسس التأسيس الكافي، يُعبر في الأعمّ الأغلب عن تطلعات ذاتية وليس عن حقائق موضوعية، عما يجده المثقف في نفسه من انفعالات إزاء الأحداث، وليس عن منطق هذه الأحداث.

---

(١) انظر: جان لابلانش وج.ب بونتاليس، **معجم مصطلحات التحليل النفسي**، ترجمة مصطفى حجازي (الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٥)، ص ١٥٦.

(٢) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ص ١٩.

(٣) انظر أيضاً: لابلانش وبونتاليس، المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

هذا عن النموذجيـن الحضاريين اللذين يُحدّدان وعي النهضة في المجتمع العربي. أما عن المحدّد الثالث، فيمكننا أن نمثل له بالعلاقة العكسية التي تربط الوعي النهضوي بالواقع الاجتماعي، إذ أنه كلما اشتدت وطأة الحاضر على نفوس المثقفين العرب إزداد اطراد تضخم حلمهم النهضوي بسرعة مذهلة تتجاوز كل الإمكانات الفعلية التي يزخر بها تاريخهم، بحيث لا تصبح النهضة مجرد استجابة طبيعية لمشاكل يفرزها الواقع الحياتي، كما هو حـال المجتمعات الأخـرى، إنما تتحول لديهم بفعل الاستجابة المقلوبة لهذا الوعي إلى أوالية من أواليات الهروب عن طريق الانغلاق في النموذج الذي يتمسكون به، لا فرق في ذلك بين من يأخذ بالنموذج الأوروبي وبين من يأخذ بالنموذج الإسلامي، أو بين من يؤلِّف بين أحسن ما في النموذجين.

ثلاثة عناصر، إذن، تعمل على تحديد الوعي النهضوي العربي وتـأطيره، النموذج الغربي والنموذج الإسلامي والواقع الاجتماعي. والمهم عندنا ليس هذه النماذج بحد ذاتها، بل العلاقة التي تقوم بينها عـلى صعيد هـذا الوعي المبشر بالنهضة، العلاقة التي تؤسس خطابه متوجهة هذه الوجهة أو تلك.

لنكتفِ في البداية بظاهرة تضخم الطموح النهضوي، ولنحاول أن نـرى كيف تتطابق عكسياً مع واقع التخلف والانحطاط الذي يعيشه المثقف العربي.

كتب أحد المفكرين في نهاية الستينيات من القرن العشرين قائـلاً: «وكنا نحن رواد العصر الأول (يقصد عصر الاكتشاف الجغـرافي) إذ كانت مـواطننا العربية منذ خمسة آلاف عام المواطن الأولى للحضارة الإنسانية، وكانت أراضيها القواعد الأولى للإنسان المنطلق لارتياد المحيطات والقارات. وقدمت حضارتنا الأصول الأولى لعلوم رواد العصر الثاني، بل إن أساطيرنا وأدياننا وفلسفاتنا هي التي قدمت الصور والرؤى الأولى للإنسان الكوني. فالأرض لم تكن أبداً حدّاً لفكرنا أو خيالنا أو اعتقادنا، بل كانت دائماً منطلقنا للتطلع لما وراء الأرض وما وراء الطبيعة وما وراء العالم. وظل الإنسان الكوني ضالتنا المنشودة، وظل هو في نظرنا الكون الأكبر وكـل ما حـوله الكـون الأصغر. وهـا هم مهندسـو رحلة «أبوللو ـ ١١» يقرّون لنا بهذه الأسبقية، ويعترفون بأن مغامرة مركبتهم الناجحة

هي تتويج لأربعة آلاف عام من الجهد الإنساني في سبيل التعرّف إلى الكون وفي سبيل اكتشاف القمر. ولكننا مع ذلك، نجد أنفسنا اليوم متفرجين لا مشاركين في عملية اكتشاف الكونين الأكبر والأصغر. ونجد الذين اقتبسوا منا رؤانا ومعارفنا وعلومنا أصبحوا هم الذين يضعون هذه الرؤى والمعارف والعلوم موضع التطبيق، وأصبح لهم في كل لحظة اكتشاف علمي جديد أو اختراع تكنولوجي جديد قد تكون له شجرة نسب تعود به إلى جذوره الأولى في شرقنا الأدنى القديم وفي مواطننا العربية الوسطوية، ولكننا ما نزال نحن مع هذه الجذور العريقة للشجرة في باطن الأرض، بينما بلغت فروعها المخضرة مع سوانا كواكب الفضاء السيّارة. ونحن على يقين أنه ما دام لنا أصل الشجرة، فلا بد لنا أن نبلغ فروعها المتسامية في الفضاء، وكما صنعنا الحضارة بالأمس، فسنعود لصنعها في الغد، وكما قدّمنا العلم بالأمس فسنعود لتقديمه في الغد»[1].

إن من يرجع إلى الفترة التي كُتِبَ فيها هذا النصّ تسهل عليه رؤية الدوافع التي كانت وراء هذه الاستنتاجات الإطلاقية. ورغم كل ذلك، فلسنا هنا بصدد مناقشة معتقدات المؤلف. إن ما يهمنا هو ما سجلناه آنفاً بخصوص ظاهرة التضخم في الطموح النهضوي. ذلك أن القول بقيام حضارة عربية جديدة في مستوى الحضارة الأوروبية انطلاقاً: «من أن ما تمّ في الأمس يُمكن صنعه اليوم»، هو في الحقيقة قول مجافٍ للعلم والمنطق، بل أكثر من ذلك، يتكشّف عن مغالطة وسذاجة في فهم التاريخ. فحركة التطور في التاريخ البشري لا تسير دوماً في المستوى نفسه من التطور، وإنما تسير عبر أشكال من القطع والاستمرارية تختلف باختلاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهي كما يبدو لا تتماثل حتى لدى المجتمعات الواحدة، فكيف تتماثل بين مجتمعين وفترتين تاريخيتين متباعدتين؟

إن النتيجة التي تترتب على هذا النوع من التفكير هي أن المثقفين العرب حين «يخططون» للنهضة لا يخططون لها كبديل عن الحاضر الذي يعيشون فيه،

(١) حسن صعب، تحديث العقل العربي ـ دراسة حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث، ط ٣ (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ٧ ـ ٨.

بديل يجب تشييده من الحاضر وفي ضوء مكوناته وحاجاتـه، مما يجعـل صورة البديل تغتني في أذهانهم بممارسة النهضة، بل إنما يخططون لها من خلال نماذج جاهزة، نماذج آخذة في الابتعاد عنهم باستمرار: النموذج الإسلامي الذي يتوغل في الماضي بصورة تجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية، والنموذج الأوروبي الذي يزداد مع الزمن بُعداً في المستقبل بصورة تجعل أيضاً احتمالات اللحاق به تنعدم أمام اضطراد التطور اللامتكافىء.

هذا عن المثقف الليبرالي، أما إذا انتقلنا إلى ممثلي الاتجاه الأصولي والاتجاه القومي، فإن وتيرة الطموح في المشروع النهضوي ستتضاعف بصورة تلغي عامل الزمان والمكان، وتجعل عـلاقتهم بالنمـوذج المرجعي تتحـول إلى الحلول محله والذوبان فيه، بدل أن يعملوا على إغنائه واستلهامه.

يقول أحد أقطاب الأصولية المعاصرة بعد أن ألحّ على ضرورة التخلي عن كل الحلول «المستوردة» ما يلي: «إن المستقـرىء للصراع الدائـر في العالم، والأزمـة الروحية والنفسية التي يمر بها، والتخبط الاجتماعي الذي يرزح تحته، والتحلل الخلقي الذي يشكو منـه عقلاؤه، يهتدي إلى أن الاتجاه الذي لا بد أن يسود العالم هو الإسلام. فقد أفلس الغرب في قيادته، وعجز عن حمل الأمانة. والعالم اليوم في حاجة إلى رسالة جديدة، تحمل حضارة جديدة، حضارة عالمية إنسانية، أخلاقية ربّانية، لا شرقية ولا غربية، حضارة تجمع بين الإيمان والعلم، وتمزج بين المادة والروح، وتوفّق بين حرية الفرد ومصلحة المجتمع. وليس في الغرب من يحمل هذه الرسالة، ويؤدي للعالم هذه الأمانة، لا في المعسكر الرأسمالي، ولا في المعسكر الاشتراكي، وكلاهما فرع لشجرة واحدة، هي الشجرة الملعونة في القرآن وفي كل كتب السماء: شجرة «المادية» الخبيثة، إنما صاحب هذه الحضارة المنشودة، والرسالة الموعودة هو الإسلام. . . الإسلام الذي أنشىء من قبل خير أمة أخرجت للناس، وصنع أمثل حضارة عرفها التاريخ»[1].

ويعبّر كاتب قومي كذلك عن الظاهرة نفسها من منظار يجمع بين النموذج

---

(١) يوسف القرضاوي، حتمية الحل الإسلامي ـ الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، ط ١٥ (الجزائر، مكتبة رحاب، ١٩٨٨)، ص ٩.

العربي الإسلامي (بوصفه نموذجاً عربياً بالأساس) والنموذج الأوروبي قائلاً: «لن ينبعث إبداع العرب إلا من خلال انبعاث إبداع العالم ثانية على صورة مشروعه الثقافي الرحماني. ذلك ما يقوله خطاب حضارته المنصرمة، إذ لم يخرج العرب من جاهليتهم إلا وهم يخرجون العالم حولهم من جاهليته». ثم يضيف: «وتبقى محاولة أن ينتزع العربي عقلانية الحضارة الأوروبية الموشكة على الانتحار»[1].

لا يكاد يختلف «منطق» المثقف الماركسي العربي عن منطق نظيريه الأصولي والقومي، إذ لا فرق بينهم إلا في نوع الإطار المرجعي الذي يفكر كل منهم داخله. أما آلية التفكير وثوابته فواحدة. ذلك أن المثقف الماركسي حينما يتكلم على الاشتراكية لا يرى فيها محاولة لتقليص الفارق الحضاري قصد اللحاق بركب الأمم المتطورة فحسب، بل يربط بينها وبين «قيادة» الإنسانية بالكيفية نفسها التي تحدث بها رفيقه السلفي، إذ يكتب هو أيضاً ليقول: «إن أهم ما ميّز الاشتراكية كنظام جديد يحرّر المجتمع من الاستغلال والعبودية ومن التناقض التناحري بين الطبقات لمصلحة تطور أكثر انسجاماً واتساقاً للمجتمع، وأكثر توفيراً للخيرات المادية، وأكثر تلبيةً لحاجات الإنسان فيه، هو أنه - أي المجتمع الاشتراكي - قد حمل معه الطموح التاريخي العريق عند الإنسان لتحرره من كل القيود التي شكلت في المجتمعات الطبقية عوائق أمام تطور طاقاته الإبداعية، وتحقيق حلمه بالسعادة، وتوفير الشروط التي تؤمِّن له ازدهار شخصيته كفرد له مميزاته وخصائصه ونزعاته وطبائعه وتفاصيل تكوينه النفسي وأسلوبه الخاص في التعبير عن ذاته، وكجزء من المجتمع، مندمج فيه وفاعل ومساهم في تطويره، من موقعه المتميز كفرد حرّ في مجتمع حرّ. من هنا إصرار الماركسية الدائم على أن الإنسان هو أثمن رأسمال في العالم، وأن كل أمر يجري في المجتمع والطبيعة ينبغي أن يتم في خدمته ولتأمين السعادة له. إلا أن الإنسان الذي يتمحور حوله كل

(١) مطاع صفدي في مقال له في مجلة الفكر العربي المعاصر. ذكره الجابري: **الخطاب العربي المعاصر**، ص ٢١. كما نحيل القارىء بهذا الصدد إلى كتاب ميشيل عفلق: **في سبيل البعث**، ط ٢٢. (بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٣) ص ٩٧ وما بعدها، إذ بإمكان القارىء أن يطلع مباشرة على هذه الظاهرة المثالية التي تطبع الأدبيات القومية في منتصف القرن العشرين.

الصراع، وكل البرامج التي حملتها الأديان والعقائد منذ فجر التاريخ، وكل ما تحمله الاشتراكية من أحلام ومطامح، إنما تتحقق إنسانيته، من حيث هو كائن اجتماعي، بالجمع بين فرديته التي ينبغي أن تأخذ كل مداها من التحرر، وما ينبغي أن ينسجه من علاقات اجتماعية، بعضها تنظمه القوانين السائدة في المجتمع، وبعضها الآخر تتحكم فيه قوانين خاصة دائمة التغيّر والتنوع»[1].

هل نحتاج بعد كل ما تقدم إلى التأكيد على الطابع المأساوي اللاعقلاني الذي يلف إشكالية «النهضة» في الوعي العربي؟ النهضة التي تقوم على مجرد الإحساس بالفارق، الفارق الذي يفصل بين واقع التخلف الذي يعيشه المثقفون العرب، وواقع التطور الذي يقدمه لهم أحد النموذجين الحضاريين: النموذج الإسلامي في الماضي، والنموذج الأوروبي في الحاضر، مما يجعل الخطاب النهضوي العربي خطاب مقارنة ومقايسة، بدل أن يكون خطاب نقد وتحليل، تحليل الواقع العربي قصد بناء نموذج حضاري يرتبط فيه ابتداء التفكير بالنهضة ببدايتها، أعني بمنطلقاتها وثوابتها.

بعد تعرفنا إلى ظاهرة التضخم في الطموح النهضوي، ننتقل الآن إلى

(١) كريم مروة: «دور العوامل الروحية في تكوين الوعي الاشتراكي في المجتمعات العربية المعاصرة»، المستقبل العربي، السنة ١١، العدد ١١٨ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨)، ص ٧. هذا ولا تقتصر هذه الظاهرة فقط على النماذج التي يتخذ منها المثقفون العرب أطراً مرجعية يقرأون فيها نهضتهم، بل تشمل كذلك الشعارات الإيديولوجية والخطب السياسية التي تتزين بها مواثيق الحكومات العربية ودساتيرها، حيث نقرأ مثلاً في الوثيقة التي قدمها الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية بمصر عام ١٩٦٢ ما خلاصته: «إن الجمهورية العربية المتحدة، منذ ثورة يوليو سنة ١٩٥٢، أصبحت تمثل طليعة النضال العربي الحديث وقاعدته وقلعته المحاربة. وإن المجتمع، مجتمع الثورة الذي يبنيه الشعب العربي في مصر على دعائم الإيمان والحرية والكفاية والعمل والوحدة، هو النموذج التحرري التقدمي الذي يتطلع إليه الشعب العربي كله». جمال عبد الناصر: وثائق ثورة يوليو (الجزائر، موفم للنشر، ١٩٨٨)، ص ٣٢٢. قُلت إن من يقرأ هذا الكلام ويقارنه مع المكتسبات التي حققتها ثورة تموز/ يوليو لشرائح المواطنين سواء في مصر العربية أو في فلسطين المحتلة، سيجد الرابطة يتيمة بين مضامين هذه الشعارات (الحرية، العدل، الكرامة...) وبين مشخصاتها في أرض الواقع الفعلي. أنظر بهذا الصدد: عبد المجيد بوقربة «نقد الخطاب الناصري»، دراسات عربية، السنة ٢٧، العدد ٢ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠)، ص ٣٥ - ٣٩.

المحدِّدين الآخرين، النموذج الإسلامي والنموذج الأوروبي، لنرى كيف يؤطران وعي النهضة لدى ممثلي التيارات التقليدية في الخطاب العربي المعاصر. لنبتدىء بالنموذج الإسلامي فهو الأسبق تاريخياً.

عندما يُقرّر رائد السلفية الحديثة في الجزائر أن العرب والمسلمين عامةً لن ينهضوا إلا بمثل ما نهض به أجدادهم بالأمس[1] قائلاً: «إن النهضات - في حقيقة معناها - تجديد وإصلاح، ولا يكون التجديد إلا لشيء تقادم، ولا يكون الإصلاح إلا لشيء فسد، فالتجديد والإصلاح وصفان عارضان والشيء في ذاته هو هو»[2]، إنما يعبر في الحقيقة عن تمسكه بمنظومة مغلقة من التصورات هي تلك التي يمدّه بها النموذج الثقافيالإسلامي في الماضي.لقد فكّر داعي الأصولية، إذاً، في نهضة المسلمين ضمن مفاهيم الحقل الإيديولوجي القديم وداخل إشكاليته. هكذا نجده يعتبر العرب الأقحاح الذين كانوا بالأمس مجرد قبائل متقاتلة تقاتل إبادة في سبيل الحد الأدنى للبقاء الذي يشبه اللابقاء، ينقلبون بسرّ هذه العقيدة المباركة إلى أمة واحدة ذات دولة قوية دانت لها امبراطوريات العالم القديم. نعم إن الوهن الذي دبَّ في شرايين الدولة الإسلامية هو في نظر شيخنا أمر طارىء بسبب جراثيم التفرّق في الدين[3] وبالضبط بعد «حدوث الخلاف»، لذلك فاستعادة المسلمين لنهضتهم لن تكون إلا بالعودة إلى مرحلة ما قبل «ظهور الخلاف» التي تعني في المنظور السلفي - بل في التاريخ العربي - مرحلة ما قبل ظهور التفكير الفلسفي الذي أرسى ركائزه متكلمو المعتزلة والفلاسفة والعلماء.

إن السؤال الذي يترتب على أعقاب هذا الطرح هو: ما الذي يجعل أطروحة الأصولي «معقولة»، ما الذي يبرّرها في نظر صاحبها؟

لقد سبق أن تعرضنا عندما كنا بصدد قراءة الخطاب السلفي[4] للحقيقة

---

(١) الإبراهيمي، آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج ٤، ص ٧٥ وما بعدها. .
(٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٧٠.
(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٤. وأنظر أيضاً الفصل تحت عنوان «فلسفة الإصلاح الديني» ص ٨٧.
(٤) أنظر القسم الأول من هذا الفصل.

الثاوية في تركيبة هذا الخطاب، حيث بيّنا أن أهم العناصر التي ميّزت ولا تزال تميز بنية الخطاب السلفي منذ انبثاق النهضة العربية في أوائل القرن السابق تتمثل في سكوته المستمر عن أحد الجوانب الموضوعية في نهضة الماضي، وهي أن العرب ما كان بإمكانهم أن يؤسسوا نهضتهم الإسلامية إلا في ظل غياب الآخر المنافس، أقصد الامبراطوريتين الفارسية والرومانية. وسواء اعتبرنا أن سقوط هاتين الامبراطوريتين كان بسبب الفتح العربي الإسلامي، أم تبنينا الرأي القائل إن سقوطهما كان نتيجة التأثير الذي مارسته عليهما الحروب الطويلة الدائرة بينهما منذ زمن بعيد، فإننا في الواقع، صرّحنا بذلك أو لم نصرّح، نصدر عن قناعة لاشعورية معاكسة، هي أن نهضة العرب اليوم لا يمكنها أن تتأسس ثانية إلا إذا سقط الآخر المنافس لها، أي أوروبا، الأمر الذي ينسف الأطروحة التي يدافع عنها الخطاب من أساسها ويفضح جانب اللامعقول فيها.

نعم، لقد كان سكوت الخطاب السلفي عن غياب الآخر في نهضة العرب بالأمس نظيراً لسكوته عن غيابه في نهضتها اليوم. ومع كل ذلك، فلا أحد يستطيع أن يقلّل من دور الاستعمار في عرقلة نهضة المجتمعات العربية وإجهاض كل تحرك ذاتي تقوم به هذه المجتمعات نحو تحقيق حلمها المشروع في التقدم والوحدة. غير أن عملية ربط نهضة العرب بسقوط أوروبا عن طريق إدعاءات من مثل **الإسراف في الماديات وإهمال الروحيات أو الصراع الطبقي في المجتمعات الرأسمالية** ليس سوى أسلوب من أساليب التمويه والكذب على الذات. ذلك أن سقوط الغرب في الخطاب النهضوي العربي يمليه في حقيقة الأمر الاعتقاد المقموع باستحالة النهضة القيادية للعرب والمسلمين مع حضور أوروبا كنهضة قائمة، وإذاً، فلا بد من سقوطها.

من هنا يجب أن ننظر أيضاً إلى مقولة **انهيار البرجوازية الكونية** المهيمنة على الخطاب الماركسي العربي. إن هذا الخطاب يقدّم انهيار الطبقة البرجوازية عالمياً لا كأمنية ولا كرغبة ـ كما هو الحال لاشعورياً ـ وإنما يقدمها كنتيجة حتمية لجملة من الأسباب أهمها في نظر أحد ممثليه هو «رفض هذه الطبقة لحركة التخالف والتحويل في حركة التاريخ، فهو، إذاً، دليل على انتهاء هذه الطبقة، في

صيرورتها التاريخية إلى الماضي، بمعنى أنها الماضي الذي هو في حركة التاريخ هذا الحاضر الذي يمضي إلى زواله في ضرورة انتقاله إلى زمان آخر مختلف هو الزمان الاشتراكي»[1].

قلت إن هذا النوع من التفسير الذي يلجأ إليه الخطاب النهضوي العربي للتأكيد على أطروحاته ليس في الواقع سوى أسلوب من أساليب التمويه على حقيقة الشعور الدفين باستحالة «الزعامة النهضوية» للعرب في ظل الوجود الأوروبي. فهو لا يبرر عدم قدرة العرب على تخطي وضعية التخلف والتبعية للغير، كما تقرّ بذلك معادلة سقوط الغرب، بل يُبرِّر فشل هذا الخطاب ذاته في صياغة مشروعه المستقبلي انطلاقاً من مقتضيات واقعه، واستسلامه بالتالي للحلم وهواجسه.

في ضوء الملاحظات السابقة يمكننا الآن أن نتبين كذلك حقيقة الموقف الليبرالي القائل: «لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية شرقية ما لم تقم على المبادىء الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»[2]، الذي يسكت هو الآخر أيضاً عن أهم الوقائع التاريخية المكوِّنة للنهضة الأوروبية في الحاضر، وهي أن مبادىء الحرية والمساواة والدستور والنظرة العلمية الموضوعية للكون كانت في المجتمع الغربي حصيلة تراكم اجتماعي - اقتصادي، وأن أوروبا عندما حقّقت هذه القفزة المعرفية الكيفية لم يكن هناك من يعوق نهضتها بأي شكل من الأشكال (استعمار، تدخل أجنبي...)، بل بالعكس كان الآخر بالنسبة إليها موضوعاً لتطورها، لذلك تحولت هي نفسها إلى أداة من أدوات القمع. قُلت إن الليبرالي العربي لا يقبل هذا الاعتراض، لا يريد أن يسمعه أو يفكر فيه، لأن استحضار هذا الشرط التاريخي سيميط اللثام عما هو «مبعد» و«مقموع» في خطابه، وبالتالي سيفضح هذا الخطاب وينسفه نسفاً. ولما كان المثقف الليبرالي يُدرك بصورة لاواعية أنه إذا ترك هذا العنصر يتسلل إلى

(١) مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟ ط ٤ (بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٥)، ص ٣٠٤ - ٣٠٥.
(٢) سلامة موسى، ما هي النهضة ومختارات أخرى، ص ١٤٠.

خطابه سيفسد عليه دعوته، لم يتردد في الإعلان عن رفضه أوروبا الاستعمار والامبريالية، بل أكثر من ذلك طالب بمحاربتها عن طريق العودة إلى الليبرالية الأصلية[1] ليبرالية الحرية والأخوة والمساواة.

نخلص من كل ما تقدم إلى النتيجة العامة التالية وهي: إن محاولة تأسيس خطاب نهضوي عربي في مستوى التحدي نفسه الذي يُجابه به الظرف التاريخي المثقفين العرب لن تكون إلا بقطيعة ابستمولوجية مع هواجس التصور السابق الذي يفرض نفسه، كما أسلفنا، إطاراً مرجعياً للخطاب العربي المعاصر؛ قطيعة قوامها التحرّر من الشروط اللامعقولة التي يفترضها هذا التصور كعامل رئيسي لقيام النهضة العربية بحيث يتحول المشكل الذي يعانيه المثقفون العرب من مشكل صياغة «نسخة» مطابقة للنهضة النموذجية إلى قضية الاستقلال الذاتي وتحقيق الوحدة والتقدم، الأمر الذي يعني كذلك تحرير الخطاب النهضوي ذاته من إشكالياته الزائفة وتأثيراتها على الوجدان العربي الراهن ليرتفع إلى المستوى العقلاني الذي يُمكّنه من التفكير في مشروعه المستقبلي انطلاقاً من التحليل العلمي للواقع العياني، بدلاً من التفكير فيه انطلاقاً من شواغل الحلم وهواجسه.

القسم الثالث

كانت المسألة الأساسية التي ظلّت تفرض نفسها علينا خلال القسمين السابقين من هذا الفصل تتمحور حول طبيعة التصوّر النهضوي الذي ينتظم التيارات التقليدية للخطاب العربي المعاصر. وبالرغم من الملاحظات التي أبديناها بخصوص تدشين قطيعة ابستمولوجية مع هذا التصور لإعادة بناء الخطاب العربي بصورة تضمن له استقلاليته التاريخية، إلا أن هذه التحديدات ما زالت لم تستبعد كل الأسئلة المتعلقة بهذه القطيعة. إذ كيف يمكن الانطلاق من

(١) المقصود بالليبرالية الأصلية هنا المقولة التي نادى بها عبد الله العروي بخصوص الدمج بين الليبرالية والماركسية. انظر: عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ١١؛ ط ٣ (بيروت، دار التنوير/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥) ص ٤٥ وما بعدها.

التراث لبلورة الحسّ التاريخي التزامني على صعيد الوعي العربي؟ وهل موضوعة التأسيس التاريخي للتراث في الوعي هذه كفيلة بأن تعيد إلى الذات قدرتها على إنتاج الفعل المعرفي التنويري؟ أسئلة متشابكة يستدعي بعضها بعضاً، يحاول هذا القسم أن يجيب عنها، ويهمنا هنا أن نرسم حدوده وآفاقه مع بيان طبيعته.

لا شك أن المتتبع لما كُتِبَ حول التراث الفكري العربي الإسلامي خلال العقود المنصرمة من هذا القرن، سيلاحظ سيطرة نزعة من التأويل التاريخاني للتراث على الباحثين في هذا المجال، وأعني بالتأويل التاريخاني كل نظرة تقع خارج سياق التفكير المعرفي الذي أنتج هذا التراث، والذي هو في آن واحد عطاء تاريخي ومنظومة من العلاقات الثقافية التي تحدد آلية الصيرورة لدى وعي المجتمعات التي يشكل التراث مقوِّماً أساسياً في فكرها الحضاري واتجاه رؤيتها إلى الكون. إن هذه النظرة سواء تستّرت بدافع الرغبة في إبراز «الوجوه المشرقة» و«الأصالة» و«النزعات المادية» أو تستّرت بدافع الكشف عن البنيات الأزلية التي تعيق التطور[1]، تشترك جميعها في خاصية واحدة هي ما أسميناها سابقاً بالنظرة التي يغلب عليها طابع التأويل التاريخاني، وذلك على حساب التأريخ الإبستمولوجي، كما سنرى، أي على حساب دور التراث في تأسيس التاريخ في وعينا الثقافي.

لنتعرف، بادىء ذي بدء، إلى الصورة التي يتلبسها التراث داخل الوعي العربي المعاصر، من خلال المستويات التالية:

١ ـ المستوى التاريخي

إن الصورة السائدة اليوم في الوعي العربي المعاصر عن تاريخ التراث الإسلامي عموماً، هي صورة ساذجة وبدائية تماماً، لذلك تبدو «منطقية» لا تحتاج إلى برهان. إننا نتصور التراث العربي الإسلامي يبدأ مسيرته التاريخية في

(١) Abdelwahab Bouhdiba : **Culture et société,** (Tunis, Publication de l'université de Tunis, 1978) p.206. وفي السياق نفسه تندرج محاولات بعض الكتّاب التي تضفي على مشكلة «الإبداع» في الفكر العربي نوعاً من السكونية وذلك حينما تربطها ببنيات قارّة غير قابلة للتطور.

نقطة معينة داخل ما يسمى «العصر الجاهلي»[1]، وهو فترة زمنية يرقى تاريخها، على حسب تقديرات الباحثين، إلى مئة وخمسين سنة قبل ظهور الإسلام، الذي تشهد معه الحضارة العربية فضاءات جديدة للتفاعل والعطاء لكنها لن تلبث أن تتقلص وتتلاشى (دلالة على التوقف والانحطاط) لتواصل بعد ذلك تموجاتها مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي حيث يبدأ ما يعرف حالياً بـ «عصر النهضة العربية الحديثة».

نعم، إنها صورة بدائية وساذجة فعلاً، لكن المهم عندنا ليس هو ما تحاول أن تكتمه هذه الصورة أو تبرهن عليه، بل الأهم هو إجرائيتها على صعيد الوعي. فهل تمدّ أصحابها بوعي تاريخي منسجم، أم هي بالعكس من ذلك تعمل على أن تكرّس فيهم، عبر هذا الوعي المشوّه، إطاراً مرجعياً يفتقد الصيرورة والتزامن، ولا يقوم إلا على التنافس والتمزّق؟ ذلك هو السؤال الذي نطمح إلى الإجابة عنه، عن طريق فحص أسس هذا التصور التاريخي وآلياته الداخلية.

إذا أمعنّا النظر جيداً في هذه الصورة، فإننا سنجد أنفسنا ليس أمام بداية واحدة للفكر العربي، بل أمام ثلاث بدايات تشكّل كلّ منها عالماً قائماً بذاته يكفي نفسه بنفسه. فهناك أولاً البداية الممتدة من نقطة ما داخل العصر الجاهلي، وهناك ثانياً الانطلاقة التي يؤرخ لها ببداية ظهور الإسلام، وهناك ثالثاً وأخيراً البداية التي ترتبط باليقظة العربية الحديثة في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي. إذاً، فنحن هنا إزاء ثلاث بدايات تُقدّم كلّ واحدة نفسها على أنها الانطلاقة الفعلية لمسيرة الفكر العربي التاريخية. ولا نظن أن أحداً من العرب المعاصرين

(١) «الجاهلية» اصطلاح إسلامي لا يُقصد به الجهل الذي يضاد العلم والمعرفة، بل المقصود منه كما يظهر من السياق الذي استعمله فيه القرآن هو ما يرافق الجهل وينتج عنه، أي الفوضى وانعدام الوازع الجماعي سياسياً كان (الدولة) أو خلقياً (الدين). قال تعالى: «إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية، حمية الجاهلية» [الفتح/ الآية ٢٦]، وفي قول النبي (ص) أيضاً لأبي ذر الغفاري حين عيّر أمامه رجلاً بأمه: «إنك امرؤ فيك جاهلية». وقد قسّم المؤرخون الإسلاميون الجاهلية إلى مرحلتين: الجاهلية الأولى: وهي التي ولد فيها النبي إبراهيم عليه السلام، والجاهلية الثانية: وهي التي ولد فيها النبي محمد (ص).

يستطيع أن يقول بشيء من الجدّية إن العصر الإسلامي، أي البداية الثانية للفكر العربي، كانت نتيجة للعصر الجاهلي أو استمراراً له، أو أنّ عصر النهضة كان نتيجة للعصر الإسلامي أو استمراراً له. ولا يتعلق الأمر هنا بوجود قطيعة بين العصور تدفع مسار التطور من درجة أدنى إلى درجة أعلى، بل فقط بعوالم ثلاثة يؤخذ كل منها على صعيد الوعي التاريخي بمفرده وفي استقلال مطلق عن سواه.

إن السؤال الذي يُطرح بجدّ هنا هو: كيف سنؤرخ للفكر العربي، وإلى أية بداية (عصر) سنستند؟

إذا نحن سلّمنا سلفاً برأي من يقول إن العصر الجاهلي هو وحده الإطار المرجعي للتراث العربي، فإن المشكلة ستكون هنا مضاعفة. فمن جهة الزمان، معلوم أن مئة وخمسين سنة وحدة زمنية غير كفيلة بإنتاج ثقافة بيانية في مستوى الثقافة واللغة العربيتين، إذ لا يستطيع المرء أن يتصوّر - إلا من وجهة نظر لاتاريخية - أن هذه الثقافة البيانية الرفيعة هي وليدة قرن ونصف من الزمان. نعم لقد ظهر الإسلام فوجد اللغة العربية سواء بدلالاتها السابقة المباشرة أم بالدلالات المستجدة غير المباشرة قادرةً فعلاً على التعبير عن دعوته بكل ما حملته من مبادىء ونظرات إلى الإنسان والطبيعة. غير أن هذه الواقعة الصحيحة لا يمكنها أن تنفي صفة الاستمرارية التاريخية عن اللغة العربية، أعني أن اللغة العربية ككل لغات العالم هي نتاج تاريخي من التطوّر الاجتماعي والثقافي، وهي على هذا الأساس، شاءت أم كرهت، تحمل معها عبر بُنيتها المعجمية والفيلولوجية إرهاصات الصيرورة التاريخية. وإذا كانت مرحلة الانقطاع النسبي[1] الذي تعرضت له

---

(١) يُسمي العلماء الانقطاع النسبي الذي تعرضت له الحضارة العربية بانهيار سدّ مأرب المعروف إسلامياً بـ: «سيل العَرِم» الذي انتهى كما تثبت الوثائق والحفريات التاريخية إلى خراب المدنيات العربية القديمة كدولة المعينيين (١٣٠٠ - ٦٣٠ ق.م)، والسبئيين (٨٠٠ - ١١٥ ق.م)، والحميريين (١١٥ ق.م - ٥٢٥ م)، والقتبانيين كذلك (عاصرت هذه الدولة كلًا من المعينيين والسبئيين وسقطت عام ٢٥ ق.م). والواقع أن انهيار السدّ لم يكن فحسب نتيجة الحروب والغزوات الخارجية التي صرفت هذه الدول عن أن تتعهد السدّ بالرعاية والاهتمام المتواصل كما يرجِّح بعض الباحثين، بل إن انهياره كان أحد أنواع الاختلال الذي شهدته حركة تطور الحضارة العربية من الشكل الزراعي إلى الشكل =

الحضارة العربية قد أضاعت على الأجيال اللاحقة حلقات أساسية من التطور الذي عرفته اللغة العربية والشعر الجاهـلي، فإن هـذا الانقطاع في الـواقع لا يستطيع أن يمحو ما وراء تطورهما من تاريخ طويل استغرق قروناً عدة سبقت ظهور الإسلام. هذا إذا نظرنا إلى المسألة كما قلت من جهة الزمان، أما إذا نظرنا إليها من الجهة الأخرى، أي المكان، فإن الصورة ستصبح أمامنا معتمة أكثر، ذلك أن العصر الجاهلي لا يشمل من الناحية المكانية إلا أجزاء معينة من شبه الجزيرة العربية،فأين نضع إذن باقي الأقطار العربية الأخرى؟ إن هذا السؤال لا يعني مطلقاً أن هذه الأقطار لم تعش ما يسمى «العصر الجاهلي»، بل لقد عاشته بُعدياً بوصفه زمناً ثقافياً تمّت استعادته وترتيبه داخل الوعي العربي، ولكنه يعني أن اصطلاح «العصر الجاهلي» اصطلاح غـير علمي لا يمثل التـاريخ الحقيقي للمجتمع العربي ولا يُعرِّف به، بل يعكس فقط إدانة أخـلاقية دينيـة وموقفـاً ايديولوجياً اتخذه هذا المجتمع في ظروف تاريخية معينة، وبالتالي يجب أن يبقيا هناك مرتبطين بظروفهما لينفسح المجال لما هو تاريخي حقاً، أي لما هو صيرورة وتكامل ووحدة.

أما إذا أخذنا برأي من يجعل تاريخ الفكر العـربي مبتدئـاً بتاريـخ ظهور الإسلام، وكأن العرب لم يكن لهم وجود قبل هذا التـاريخ، فـإن المعطيـات العلمية التي أظهرتها الأبحاث والحفريات الأثرية[1] تُثبت بما لا يدع مجالاً للشك

= الصناعي. فاستغراق العرب «الجاهليين» في إنتاج المحاصيل الزراعية ذات القيمة التبادلية بسبب ازدهار العلاقات التجارية الدولية جعلت السكان لا يهتمون برعاية السدّ في الوقت الذي لم تنضج فيه بعد ظروف هذا التحوّل التاريخي.

(١) يعود الفضل في ظهور هذه المعطيات بخصوص حضارة العرب قبل الإسلام إلى بعثات الحفريات الاستكشافية ومؤلفات الرحالين الأوروبيين في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين وما بين الحربين العالميتين في هذا القرن، إضافةً إلى مؤلفات المؤرخين اليونان والرومان الكلاسيكيين والمؤرخين الإسلاميين في العصور الوسطى. وهذه الأبحاث جميعاً تضع بين أيدينا لائحة من المكتشفات والأخبار التي تدل على وجود حضارة عربية عريقة بمنطقة اليمن، مثل النقوش الكتابية على الحجر والمعادن والآثار المعمارية والسدود. أنظر بهذا الصدد: عبد العزيز سالم، تاريخ العرب في عصر الجاهلية (بيروت، دار النهضـة العربية) ص ١٤ ـ ٥٦؛ حسين مروة النزعات المادية... ج ١، ص ١٧٧ وما بعدها؛ =

أن تاريخ العرب يرجع إلى عهود وأزمان ضاربة في القدم، وأنهم حيثما وُجِدُوا وجوداً حضارياً في الجنوب الغربي (من شبه الجزيرة العربية)، كانوا شعباً متمدناً على نحو ما كان الآشوريون والمصريون. . . إذ كشفت هذه الحفريات بقايا منشآت حضارية[1] تدل على أن العرب عرفوا في تلك الفترات التاريخية أشكالاً معينة من التطور الحضاري. وإذا كان الباحث السوفياتي بليايف لا يجزم بمعرفة «الأسباب المادية والروحية التي عملت على تأخر الحضارة اليمنية وزوالها في أثناء الفترة السابقة لظهور الإسلام في عهد الملوك الحميريين بين عامي ٣٠٠ و ٥٣٥ م[2]، فإن الصورة التي يمكن أن نستخلصها حتى الآن تشير إلى أن تاريخ العرب قبل الإسلام قد تعرّض، كما ذكرت سابقاً، لحالة من الإنقطاع النسبي، إذ نقرأ في تصريحات المؤرخين أن أحداث الغزو الخارجي وأحداث الصراع الداخلي التي شهدتها المنطقة أدت إلى اختلال في سيطرة الحميريين على الطُرُق التجارية الكبرى، واختلال في رعايتهم سدّ مأرب: «الذي كان العمود الفقري لتنظيم الري الاصطناعي طوال العام ولتطور الزراعة الكثيفة في المنطقة الجنوبية من الجزيرة. فقد أدى هذا الاختلال إلى انهدام السدّ وخراب الأراضي الزراعية وقطع حركة التطور في هذه المنطقة بهجرة أهلها إلى مناطق أخرى على أطراف الجزيرة. إذ هاجر الأزد (الغساسنة) إلى نواحي الشام، وهاجر التنوخيون إلى البحرين، وهاجر المناذرة إلى العراق ما بين الحيرة والأنبار، وهذا القطع هو

= ناصر الدين الأسد، **مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية**[مكتبة الدراسات الأدبية: ١] ط ٥ (القاهرة دار المعارف، ١٩٧٨). وانظر أيضاً أحمد العمري، «تاريخ اللغة العربية: قراءة جديدة للنقوش القديمة ـ الرد على ولفونسون» في: **دراسة سيميائية أدبية لسانية** (المغرب) العدد ١ (خريف ١٩٨٧)، ص ١٠٢ ـ ١٢٤.

(١) من أمثلة المنشآت الحضارية التي كشفتها هذه الحفريات بقايا مسرح لمعبد كبير ومدرج فخم لهذا المسرح، كما كشفت بناءً ضخماً استطاع علماء الآثار معرفة أن اسمه «هيكل الشمس» وأنه من منشآت دولة سبأ في اليمن، ويعني هذا أن سكان سبأ كانوا يعبدون الشمس، انظر: جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام** [٨ ج] (بغداد، المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٠ ـ ١٩٥٧)، ج ٥، ص ١٢٠.

(٢) يفغيني بيليايف، **العرب والإسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى**، ترجمة أنيس فريحة، مراجعة محمود زايد (بيروت، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٣)، ص ٩١.

العلامة الفارقة بين مرحلة الجاهلية الأخيرة ومراحلها السابقة التي كانت تحمل من مقومات التطور ما يصلح أن يكون عاملاً لدفع هذه المقومات نحو تطور أوسع وأعمق يشمل أقساماً أخرى من شبه الجزيرة العربية»[1].

وإذا انتقلنا الآن إلى البداية الثالثة للفكر العربي أعني عصر النهضة الحديثة، فإننا سنجد أنفسنا مرة أخرى إزاء الظاهرة نفسها التي سجلناها سابقاً بخصوص العصر الجاهلي أي ظاهرة غياب التزامن على الصعيد المكاني للأقطار العربية. ذلك أن هذه النهضة التي تقترن عادة ببدايات القرن التاسع عشر الميلادي لا يكون لها معنى من ناحية المكان إلا بالنسبة إلى أقطار المشرق العربي (مصر والشام). أما باقي الأقطار العربية، أقطار المغرب العربي فقد عاشته بُعدياً ما سبق أن عاشته تلك البلدان. إذ عاشت أقطار المغرب العربي ما بين الثلاثينيات والخمسينيات من القرن العشرين ما عاشته مصر ومنطقة الشام بين أوائل القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين، الأمر الذي يعني أنه في ربع قرن عرفت بلدان المغرب ما عرفته بلدان المشرق في قرن ونصف. أما قبل هذا الظرف، فقد كان المغرب يعيش ماضي النهضة في المشرق على أنه مستقبل النهضة في المغرب. ومن دون شك، فإن هذا التفاوت الزماني على صعيد المكان بين الأقطار العربية لا يقتصر فقط على علاقة المشرق العربي بالمغرب، بل يشمل كذلك علاقة أقطار المشرق بعضها ببعض.

لنختتم، إذاً، هذا المستوى بتقرير النتائج الآتية:

١ ـ وجود تداخل بين البدايات (العصور) الثقافية في الفكر العربي المعاصر، مما يجعلها ذات زمن ثقافي واحد يعيشه المثقف العربي في أية جهة من الوطن العربي، كزمن ميت يُشكل إرثاً ماهوياً من شخصيته الفكرية وانتمائه الحضاري. أما السمة المميزة لهذا الزمن الثقافي فهي حضور هذه البدايات حضوراً عشوائياً، أعني أننا لا نعيشها في وعينا أو تصوراتنا كمراحل من التطور ألغى اللاحق منها السابق، ولا كعصور ثقافية تتميز عن بعضها بعضاً بخصائص ذاتية تجعلها

(١) حسين مروة، النزعات المادية...، ج ١، ص ١٨١.

متصلة أو منفصلة، إنما نعيشها بوصفها «جزراً ثقافية» مستقلة بعضها عن البعض الآخر. والنتيجة هي عندما ينتقل أحدنا بفكره من العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي، أو من العصر الإسلامي إلى عصر النهضة، لا يشعر أنه ينتقل من زمن إلى زمن آخر مغاير، بل يشعر فقط أنه يتجول بين عدد من الأمكنة، بين شعاب مكة وأسواق بغداد ومساجد قرطبة..

١ - وجود هوّة تفصل بين الزمان والمكان على صعيد التاريخ الثقافي العربي، بحيث تبدو بعض البلدان العربية تعيش بُعدياً ما سبق أن عاشته مناطق أخرى، الأمر الذي يعكس فقدان التزامن الفكري بين شعوب الوطن العربي وأقطاره أو على الأقل عدم تحققه بصورة تلبي طموحات هذه الشعوب والأقطار نحو الوحدة والتقدم.

٣ - تقودنا هاتان النتيجتان السابقتان إلى تقرير نتيجة أخرى تتعلق هذه المرة بضرورة إعادة كتابة تاريخ الفكر العربي بصورة تُحقِّق له تاريخيته على صعيد الوعي المعاصر. إن تاريخنا الثقافي السائد اليوم هو مجرد إنتاج بطرق مختلفة للتاريخ الثقافي نفسه الذي كتبه أجدادنا في العصور الماضية، في حدود إمكاناتهم العلمية، وتحت ضغط الصراعات التي عاشوا فيها. لذلك يبدو حضوره في وعينا الراهن كما قلنا حضوراً سلبياً، فهو لا يُقدِّم إلينا انتقال الفكر العربي من حالة إلى أخرى، بل يُقدِّم فقط معرضاً ثقافياً تجاور فيه الأفكار والمعارف القديمة الأفكار والمعارف الجديدة تماماً مثلما تتجاور وتتزاحم البضائع القديمة والبضائع الجديدة خلال مدة المعرض التجاري.

إن إعادة بناء التراث على صعيد الوعي العربي بصورة علمية لا يمكن أن تتأتى إلا عن طريق التأريخ الابستمولوجي، أقصد إعادة كتابة تاريخ ثقافتنا القومية انطلاقاً من مقاييس وثوابت معرفية بدلاً عمّا هو جارٍ الآن من اعتماد مقاييس أجنبية سواء ما كان منها يتعلق بمجال الصراع والتقسيم السياسي (العصر الأموي - العباسي - الفاطمي - فرقة المعتزلة - الأشاعرة... الخ) أو بمجالات أخرى تنتمي إلى فضاءات معرفية وفكرية معاصرة أو ذات توجهات ومضامين لا تقع في الخط التاريخي، المعرفي - الإيديولوجي للثقافة العربية الإسلامية نفسه.

٢ ـ المستوى المعرفي:

عندما كنا بصدد تحليل التصور التاريخي الذي يكتسيه التراث داخل الوعي العربي المعاصر، تراءت لنا موضوعة التأريخ الابستمولوجي التي قصدنا بها أن تكون قاعدة لإنشاء حضور جديد للتاريخ بديل عن التصور النهضوي السائد. لأن التراث كما بيّنا في حينه ليس سوى عطاء تاريخي ومنظومة من العلاقات الثقافية التي تحدد آلية الصيرورة لدى وعي المجتمعات التي يشكّل الماضي الثقافي مقوماً أساسياً في تفكيرها الحضاري واتجاه رؤيتها إلى الكون. ولما كان الهدف بالنسبة إلى موضوعنا لا يتعلق بالتراث، وإنما بالوعي به كنتاج معرفي، فإننا سنحصر انتباهنا فقط في الكيفية التي ينظر بها الفكر العربي هنا في الحاضر إلى الفكر العربي هناك في الماضي، ولكن دائماً مع هذا الشرط الذي يعتبر الجانب الإبستمولوجي وحده دون غيره.

لنتعرَّف أولاً إلى الكيفية التي يتحدد بها التراث داخل الوعي العربي المعاصر من خلال العرض الآتي:

ـ إن العقل العربي في الوقت الراهن، بناء على وجهة النظر التي ننطلق منها، هو جملة من الآليات والمفاهيم التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية إلى المنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو لنقلْ، تفرضها عليهم كنظام معرفي[1]. ولما كانت الثقافة العربية بهذا المعنى، أي بوصفها مجموعة من الآليات والقواعد التي تحكم نظرة أبنائها، قد نمت ككيان مستقل تبينت قسماته وتوضحت حدوده خلال الفترة المعروفة في تاريخ هذه الثقافة بـ «عصر التدوين»، فإن كل صورة ارتسمت عن التاريخ الثقافي العربي سواء أكانت تنتمي إلى العصور التي سبقت هذه الفترة أو إلى العصور التي تلتها لا يمكن أن تُفهم إلا بربطها نوعاً من الربط بها. . . وبتعبير آخر، فعصر التدوين: «حاضر في الماضي العربي الإسلامي السابق له وفي كل ماضٍ آخر منظور إليه من داخل الثقافة العربية الإسلامية، كما هو حاضر في

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي [نقد العقل العربي ـ ١] ط ٣ (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ١٥. وللكتاب طبعات مختلفة.

مختلف أنواع «الغد» التي أعقبته (= عصر التدوين). هو حاضر في كل ذلك بكل معطياته وصراعاته وتناقضاته الإيديولوجية وأيضاً - وهذا ما يهمنا بالدرجة الأولى - بكل مفاهيمه ورؤاه وأدواته المعرفية. إن المعطيات والصراعات والتناقضات التي عرفها عصر التدوين والتي تشكّل هويته التاريخية هي المسؤولة عن تعدد الحقول الإيديولوجية والنظم المعرفية في الثقافة العربية، كما وأنها هي المسؤولة عن تعدّد المقولات وصراعها في العقل العربي»[1]. لذلك، فالتحرر من تبعيتها التاريخية لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الدخول في حوار نقدي مع التركة الثقافية بهدف الكشف عن السلطات الابستمولوجية التي تؤسس ما يُعرف في التراث العربي بـ «البنية الثاوية أو المطمورة»[2]. أي البنية اللاشعورية المؤطرة لتصورات واعتقادات أبناء الثقافة العربية الإسلامية خلال مراحل تكوينهم الفكري، وبعد أن ينسوا ما تعلّموه وتلقّوه في هذه الثقافة من آراء ونظريات ومذاهب بمختلف أنواع التلقي.

إذاً، فالوضع الذي يحتله التراث، استناداً إلى العرض السابق، يتحدَّد في أنه يمثل منظومة من الإحداثيات التي تُعطي الثقافة العربية خلال مرحلة تاريخية بُنيتها اللاشعورية. وإذا كنا قد جعلنا من عصر التدوين الذي شهدته الخلافة العباسية[3] نقطة انطلاق لتشكّل هذه الإحداثيات، فمردّ ذلك، في الواقع، إلى

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧١ والجدير بالذكر أن الأستاذ الجابري قد استكمل دراسته للنظم الإبستمولوجية التي تحدد عملية الإنتاج الفكري في الثقافة العربية بإصدار الجزأين المتعلقين ببنية التكوين والعقل السياسي.

(٢) بخصوص مقولة «البنية الثاوية أو المطمورة» نشير إلى أننا نستلهم هنا مفهوم اللاشعور المعرفي الذي استخدمه عالم النفس الشهير جان بياجي، والذي يهدف كما أكّد ذلك بياجي إلى محاولة إدراك مجموع العمليات والأنشطة الذهنية الخفية التي تتحكم في عملية التفكير وإنتاج المعرفة عند البشر.

(٣) بدأت عملية تدوين الثقافة العربية بشكل جماعي منظم أيام حكم المنصور الخليفة العباسي الذي ولي زمام الدولة ما بين سنة ١٣٦ هـ وسنة ١٥٨ هـ، ويرى الذهبي أن هذه العملية شرع فيها خلال سنة ١٤٣ هـ. أنظر: جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، دار النهضة، ١٩٧٦)، ص ٤١٦، ومقدمة هذا الكتاب.

أننا نفهم من عصر التدوين فقط شكله الإبستمولوجي، أعني كونه ينتظم أساليب من التفكير وقواعد من التحليل ما زالت حتى الآن تقرّر عملية المعرفة وكيفية إنتاجها داخل الثقافة والفكر العربيين.

إن المشروع النهضوي الذي تنزع إليه المجتمعات العربية سيبقى دون مفعول تاريخي إذا لم تتحرر هذه المجتمعات من سيطرة الأطر المرجعية التي تهيمن على شتى التيارات النهضوية والثورية السائدة اليوم. فما دامت الخيوط التي نسجت هذه الأطر هي إياها لم تتغيّر لا في طريقة عملها ولا في طبيعة تركيبها، فإن الزمن، زمن التغيير داخل النهضة العربية، سيظل يتحرك في ثبات وكأن الأمر يتعلق بمصباح يشدّ إلى مركزه جميع التموجات المندفعة نحو مختلف الاتجاهات.

٣ ـ المستوى الايديولوجي:

لقد اعتمدنا حتى الآن في دراستنا المستويات التي يحتلها التراث الإسلامي داخل الوعي العربي الحديث والمعاصر، التمييز بين مكوِّناته الأساسية الثلاثة: التاريخي والمعرفي والإيديولوجي. وبالرغم من وجاهة الملاحظات التي سقناها للتأكيد على الأهمية الإجرائية لهذا التمييز، إلا أن هذه الملاحظات ما زالت لم تلمس بعد طبيعة الخاصّية التي تنتظم الفكر العربي القديم والمعاصر جملةً واحدةً، أعني بها الخاصيّة المتمثلة بالفارق الذي يفصل المادة المعرفية عن الأهداف الإيديولوجية لهذا الفكر. نعم، ما من أحد يُجادل في كون النتاج الفكري في العصر الحديث هو غير النتاج الثقافي في العصر الوسيط، ورغم كل ذلك فهما ينتميان إلى الإشكالية نفسها، ألا وهي أن كلاًّ منهما عبارة عن قراءة أو قراءات متفاوتة لفكر آخر، وليس لتاريخه الخاص. وهكذا، فكما أن التراث القديم كان في القرون الوسطى قراءة لتراث آخر هو الفلسفة اليونانية (فلسفة أرسطو)، كذلك كان الفكر العربي في العصر الحديث بدوره قراءة إما للتراث الإسلامي وإما للفكر الأوروبي، ولكنَ دائماً ضمن الإطار نفسه، إطار التوظيف الإيديولوجي للإيديولوجيا.

طبعاً، قد يبدو من تحصيل الحاصل القول إن في كل ايديولوجيا جانباً

موضوعياً (المعرفي) وجانباً ذاتيـاً (الإيديـولوجي). الجـانب الموضـوعي يعكس الخصوصية التي يكتسيها المحيط الثقافي والسياسي الذي أنتج هذه الإيديولوجيا، أما الجانب الذاتي فيتعلق بالتطلعات والمطامح الفئوية والطبقية التي يفرزها هذا المحيط. وإذا كانت كل ايديولوجيا تحيا وتستمر بواسطة الإنسجـام والتفاعـل اللذين تستقيهما من انتمائها إلى المنظومة الفكرية والاجتماعية ذاتها التي تؤطر واقعاً تاريخياً معيناً، فإن أهم ما يميز الإيديولوجياالعربية في نظر أحد الباحثين هو كونها «ايديولوجيا غير مطابقة». وهذا «ليس لأنها لا تُعبِّر عن الرغبات والتطلعـات العربية الراهنة، بل لأن الجانب المعرفي فيها لا يُعبِّر عن الواقع العربي الراهن، لا يعكسه ولا يدخل معه في علاقة مباشرة أو شبه مباشرة، بل هو عبارة عن مفاهيم غير محددة وقوالب ايديولوجية مضببة تجد إطارها المرجعي، الاجتماعي، التاريخي، في واقع غير الواقع العربي الراهن (الواقع العربي في القرون الوسطى أو الـواقع الأوروبي في العصر الحـاضر)، مفاهيم وقـوالب وظيفتها الأسـاسية التغطية على النقص في الجانب المعرفي داخل الخطاب الذي يوظِّفها. وبعبـارة أخرى، إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر يخفي، أو هو يحاول أن يخفي، ضعفه المعرفي وثغراته المنطقية بواسطة مضامين ايديولوجية ينقلها من هذه الجهة أو تلك. ومن هنا الطابع الدوغماتي المهيمن في هذا الخطاب، ذلك لأنه عندما تكون وظيفة الإيديولوجيا في خطاب ما هي تعويض النقص المعرفي فيه، فإن أية معارضة أو اعتراض على الأطروحات التي يدافع عنهـا ستقابـل من طرفـه لا بالإحتكام إلى الواقع بل بالمزيد من التمسك الإيديولوجي بالإيديولوجيا، أي بالمزيد من الإمعان في عملية التمويه الإيديولوجي»[1].

ما نريد التأكيد عليه مجدداً هو ما يلزم من العلاقة بين الفكر والواقع. ذلك أن الحضور الإيديولوجي للتراث في الوعي العربي لا تمليه، في حقيقة الأمـر،

---

(١) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ص ١٨٤. وقد أطلعنا كذلك على كتابي الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (بيروت، مركز دراسات الوحـدة العربيـة، ١٩٨٩) و**التراث والحداثة** (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، فلم نجد أي تغيير حدث في وجهة نظر هذا الباحث.

المكونات الموضوعية لواقع المجتمعات العربية، وإنما هو نتيجة اختلاف الأطر المرجعية المسلطة على الحاضر. وإذا كانت هذه الأطر، كما أوضحنا سابقاً، هي من نتاج أنواع الصراعات التي شهدتها العصور الماضية، فبأي حق إذن يتمّ توظيفها في أهداف ومستجدات معاصرة لا تربطها أدنى علاقة بهذه الصراعات؟

إن هذا التوظيف الإيديولوجي اللامعقول لا يعني في اعتقادنا سوى جعل الحاضر العربي في حالة تبعية عمياء للماضي، وبالتالي شلّ كل قدراته العقلية وإمكاناته المادية عن طريق زجّها في مشاكل وقضايا مزيفة، أي قضايا أريد لها أصلاً أن تنوب عن المشاكل الحقيقية التي تنخر الحاضر، مشاكل التجزئة والوحدة والتخلف. لذلك، فإن أية محاولة لمجابهة هذا التحدي الذي ترفعه في الداخل قوى التضليل والتغريب[1] يجب أن تعي أن البداية والمنطلق هو التأسيس العلمي للتراث على صعيد الوعي العربي بصورة تضمن للذات العربية تاريخيتها واستقلالها كذلك كذات منتجة وفاعلة عن جميع النماذج الكابحة.

إذاً، فالسؤال المتعلق بكيفية استعادة الوعي التاريخي بالتاريخ (الماضي) ليس من الأسئلة النظرية التي تجد الجواب عنها في كم أو كيف من المعارف يقدّم إلى السائل، بل السؤال المطروح، سؤال «عملي» تماماً، يجد جوابه التدريجي المتنامي والمتجدد عبر الممارسة العقلانية النقدية. ولا بد من التأكيد على هذه الأوصاف رغم تداخل معانيها التي تستهدف مجالات الفكر والسلوك والحياة. نعم، إنه من دون نقد العقل العربي وتحديثه لا يمكن تحديث أي شيء عربي آخر، لا الماضي الثقافي ولا مشاكل الحاضر والمستقبل، لأن التغيير إذا لم يلامس البنى اللاواعية في العقل سيبقى سطحياً وعارضاً، بل وأكثر من ذلك، سيبقى بغير ضمانة أكيدة تؤمّن سلامة المسار والاستمرارية التاريخية.

---

(١) لقد كشفت التجربة الديمقراطية في الجزائر مثلاً نماذج صارخة لهذه القوى كدعاة الأصولية المتطرفة وأنصار الفرنكفونية المتعصبة.

الفصل الثاني

المضمون الاجتماعي لعقيدة التوحيد في الإسلام

قراءة تاريخية تحليلية لعقيدة التوحيد في الإسلام

يعتمد هذا الفصل في دراسة البُعد الاجتماعي لعقيدة التوحيد في الإسلام، النظرية القائلة أن الدين كظاهرة عامة لا يأتي الناس بصورة مفاجئة ومستقلة استقلالاً مطلقاً عن حركة واقعهم الاجتماعي، بل يدلّ، على العكس من ذلك، على انعكاس هذه الصيرورة الاقتصادية ـ الاجتماعية على أفكار هؤلاء الناس وتصوراتهم، أو بتعبير آخر، وعيهم.

ولا يتم هذا الانعكاس بصورة مرآوية ميكانيكية، بل وفقاً للقوانين الداخلية لحركة الوعي البشري ذات الاستقلالية النسبية عن حركة الواقع الموضوعي.

من هذا المنطلق المنهجي نرى أنه من الضروري فهم عقيدة التوحيد في الإسلام على النحو الذي يستوعب علاقاتها الموضوعية بحركة الواقع الاقتصادية ـ الاجتماعية، باعتبارها ـ أي عقيدة التوحيد ـ تعبيراً ناضجاً عن شكل العلاقات الجديدة التي أفرزها التحول الكيفي للنظام القبلي من جهة، ومن جهة أخرى علاقاتها بالفئات والطبقات الاجتماعية التي ترتبط مصالحها ومطامحها الفئوية والطبقية بهذا التغيير الثوري الناتج عن عجز التركيبة القبلية عن الاستجابة لمقتضيات التطوّر والتغيّر لصالح القوى الأكثر تطوراً وتقدماً في المجتمع.

١ ـ النظام القبلي يستنفد دوره التاريخي

يُرينا الواقع التاريخي العياني أن التركيبة البطركية القبلية في مكة وبلاد الحجاز بصفة عامة، أصبحت عاجزة في أخريات العصر الجاهلي (القرنين

الخامس والسادس الميلاديين) عن استيعاب الوضع التجاري الجديد الذي أصبح نموّه يتفاقم بمعدلات مدهشة نظراً للموقع الاستراتيجي لبلاد مكة التي احتلت الطريق التجاري الغربي الذي وصل اليمن بمصر وسوريا. وقد ازداد تفاقم هذا النمو خصوصاً في بدايات القرن السادس الميلادي بعد تحوّل الوزن التجاري من أيدي اليمنيين إلى أيدي الحجازيين، إذ حمل هذا الاتجاه المادي معه مقدمات تفسخ البناء الاجتماعي للنظام القبلي، حيث أدى اتصال شبه الجزيرة العربية، لا سيما الجهة الغربية منها، بالمناطق الخارجية الأكثر تقدماً كالهند والصين وفارس... إلى أن تحتل دور الوساطة التجارية الدولية التي فرضت بدورها على زعماء القبائل (زعماء قريش خصوصاً) أن يدخلوا طرفاً فعلياً في الممارسة التجارية دون الإكتفاء بالوساطة، مما أحدث فروقاً في المكانة والنفوذ الاجتماعي بين القبائل الداخلة في حركة النشاط التجاري، والقبائل النائيةالتي تعيش على هامش هذه الحركة.

إن التمايز الاجتماعي الذي حمله الوضع الاقتصادي الجديد لم يتوقف تأثيره الموضوعي عند حدود الدائرة القبلية أي بين القبيلة والأخرى، بل شمل أفراد القبيلة الواحدة، بمعنى أنه أسفر عن وجود طبقتين متمايزتين تمايزاً كبيراً حيث ضمت الأولى مجموع المرابين وذوي الثراء الفاحش بينما شملت الثانية عوام الرقيق والأحرار الذين تعارضت أهدافهم ومصالحهم مع التجار الممثلين للمعسكر الثري.

لقد كان هناك عاملان قويان يُحدّدان تطوّر البناء الاجتماعي لمجتمع الجاهلية آنذاك، وهو تطوّر يتجه نحو اختراق الأطر القبلية المغلقة والدخول في نظام الدولة المركزية، ونعني بهذين العاملين ظهور النقد وتقلّص الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج حيث أدى العامل الأول، أي دخول النقد في حقل المبادلات السلعية، إلى تفكيك الأساس الذي قام عليه النظام القبلي وأعني به صورة الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج. والواقع أن التجارة في هذه الفترة هي التي تمثل روح الاقتصاد النقدي وتستبق نوع المجتمع الجديد الذي سيظهر فيما بعد، ونقصد بذلك المجتمع القائم على الربح وجمع المال، وبفضله ظهر نوع جديد من

الثروة هو رأس المال التجاري المتحرك، إلى جانب الملكية الزراعية التي كانت أحد الأنواع الأساسية للملكية. وبازدهار الحركة التجارية تحرك الرأسمال الميت العقيم، فلم تقتصر على جعل النقد وسيلة عامة للتبادل والدفع، أو أفضل صور الملكية في نظر الناس، وإنما جعلته يعمل، أي منتجاً، عن طريق استخدامه من أجل الحصول على البضائع والمنتجات ومن أجل تخزين كميات منها للمضاربة، وكذلك استخدامه أساساً للإئتمان وعقد الصفقات. كل ذلك أدى إلى ظهور أولى الإرهاصات المميِّزة للنظرة الجديدة إلى الحياة، «فمرونة هذا النوع من الملكية وسهولة تبادله وتدبيره وتخزينه حرّرت الأفراد على نحو متزايد من بيئتهم الأصلية، ومن الموطن الاجتماعي الذي ولدوا فيه. وازدادت سهولة ارتقائهم من طبقة اجتماعية إلى أخرى، كما أصبحوا يجدون لذّة متزايدة في التأثير على أقرانهم بطريقتهم الشخصية في التفكير والشعور. فالنقود التي أتاحت قياس القيم وتبادلها وتجريدها صبغت الملكية بصبغة لاشخصية محايدة، وجعلت الانتماء إلى مختلف الجماعات الاجتماعية متوقفاً على عامل مجرد لاشخصي دائم التغيّر، هو امتلاك المقدار اللازم من رأس المال. وهكذا فإنها ألغت، من حيث المبدأ، الحدود الجامدة التي تفصل بين الطبقات الاجتماعية المقفلة. وبمجرد أن تتفاوت المكانة الاجتماعية تبعاً لكمية المال التي يمتلكها المرء، فإن الناس ينحدرون إلى مستوى المتنافسين الاقتصاديين فحسب. ولما كان اكتساب هذا النوع من الملكية راجعاً إلى مواهب فردية إلى حدّ بعيد، هي مواهب الذكاء والحسّ التجاري والصرامة والقدرة على تكوين نظرة شاملة، لا إلى المولد أو الطبقة أو الامتيازات، فإن الفرد أصبح يستطيع اكتساب مكانة يصنعها بنفسه، على حين تضاءلت قيمة الإنتماء إلى جماعة اجتماعية معينة. ومجمل القول إن المزايا العقلية أصبحت مصدر المكانة بدلاً من المزايا اللاعقلية للمولد والحسب»[1].

هناك عدة روايات يطالعنا بها المؤرخون تنطق كلها بالمغزى التاريخي الذي نبحث عنه أي ما اصطلحنا عليه سابقاً بظهور أولى الإرهاصات المميزة للنظرة

---

(١) أرنولد هاوزر، الفن والمجتمع عبر التاريخ [٢ ج] ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة أحمد رفاعي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، ١٩٨١، ج ١، ص ٢٢٤.

الجديدة إلى الحياة، إذ تجمع المصادر التاريخية على أن أول تغيّر أصاب مكة على مستوى العلاقات والروابط الاجتماعية كان بسبب شخص اسمه قُصيّ بن كلاب. والمستفاد من الروايات التي بين أيدينا أن قُصيّاً هذا يعتبر الجد الرابع في شجرة النسب التي يذكرها النسّابون للنبي محمد (ص)، وقد عاش في منتصف القرن الخامس الميلادي، أي بنحو قرن ونصف قبل مولد الرسول (ص). وتحكي كتب الرواة قصة ذلك التغيّر الاجتماعي فتذكر أن قُصيّا نشأ بعيداً عن ديار قومه عند أخواله بقضاعة التي كانت تستوطن مشارف الشام، ثم لم يلبث أن ارتحل إلى مكة بسبب منازعة كانت بينه وبين رجل من قضاعة، وأقام مع أخيه زهرة فتزوج من بنت خليل الخزاعي الذي كان سيد قومه يومئذ، وبعد أن هلك خليل رأى قُصيّ أنه أولى بالكعبة وأمر مكة من خزاعة وبني بكر، فكتب إلى أخواله بقضاعة يدعوهم إلى نصرته، وبعد أن اقتتلوا قتالاً شديداً، تداعوا إلى الصلح على أن يحتكموا إلى شخص اسمه عمرو بن عوف، فقضى بينهم بأن قُصيّاً أولى بالبيت ومكة من خزاعة وأن كل دم أصابه من خزاعة وبني بكر موضوع فيشدخه تحت قدميه، وأن كل دم أصابته خزاعة وبكر من قريش وبني كنانة ففيه الديّة مؤداة، فَسُمي من ذلك اليوم بعمرو الشدّاخ لما شدخ من الدماء ووضع منها[1].

حكم غريب حقاً هذا الذي أصدره عمرو بن عوف، غير أنه يثبت أن الأمر الجديد الذي رأى بسببه قُصيّ بن كلاب أنه أولى بالكعبة ومكة، هو الأمر نفسه الذي كان وراء الحكم الغريب الذي قضى به عمرو بين الفريقين. لماذا رأى قُصيّ أنه أولى بالكعبة وأمر مكة من خزاعة دون غيره؟ لماذا الدم الذي سفكه قُصيّ من خزاعة وبني بكر موضوع لا جزاء عليه ولا ديّة مؤداة، بينما الدم الذي أصابته

(١) ابن الأثير (محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد)، **الكامل في التاريخ** [١٠ ج]، بيروت، دار الكتاب العربي [دت]، ج ١، ص ٢٦٧، وج ٢، ص ٦ ـ ٢٦؛ الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، **تاريخ الأمم والملوك** [٦ ج]، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٨٨، ج ١، ص ٥٠٢ ـ ٥٠٥. وإلى هذين المصدرين سنحيل القارىء في غالبية الأحيان.

خزاعة وبنو بكر من قريش وكنانة فيه الديّة مؤداة، فلم يوضع ولم يشدخ تحت الأقدام؟ لو لم يكن هذا الحكم المثير دخيلاً و «لامعقولاً» في الأعراف والتقاليد القبلية الجاهلية لما سُمّي صاحبه «بالشدّاخ» لكثرة ما شدخ حكمه من دماء وأسقطها عن قُصيّ وقريش وبني كنانة. أقول هل كان الحكم الذي أصدره عمرو بن عوف عملاً ذاتياً دون أساس موضوعي يبرّره؟ نعم قد يكون عملاً ذاتياً إذا اكتفينا بالسطح الظاهر، أما إذا تعمقنا في جوهره وباطنه، فإننا سنرى أن منطق التطور الاقتصادي الذي جعل قُصيّاً يحوز شرف مكة هو الأساس الموضوعي نفسه الذي أنتج حكماً صارماً بهذا الشكل على لسان «الشدّاخ»، وهو المنطق نفسه أيضاً الذي بسببه أذعن الفرقاء إلى حكم الشدّاخ بغير اعتراض.

وعندما فرغ قُصيّ من تنظيم أمور قريش، قسّمها حسب أهميتها إلى قسم يسكن بطاح مكة أي داخلها، وقسم ثان يسكن في ضواحيها. ويرى الرواة أن هذا التقسيم لسكان مكة تمّ على عدة مستويات تباينت بتباين الوضع الاقتصادي المالي لمختلف الأقوام، القسم الأول يدعى «قريش البطاح» ويشمل فئة التجار والأثرياء، بينما يدعى القسم الثاني «قريش الظواهر»، ويشمل الفئات الأقل مالاً ونفوذاً.

إن هذا التقسيم كما يستنتج الباحث حسين مروة «قام على أساس روعي فيه الوضع المالي أو الوضع الاقتصادي ـ الاجتماعي دون العرف القبلي، أي دون مراعاة العلاقات القبلية، بدليل أن كلا «الصنفين» ينتمي إلى قريش أو إلى أحلاف قريش، فهؤلاء «قريش البطاح» وأولئك «قريش الظواهر» فكلهم إذن من قريش. فلو أن الانتماء العشائري وحده كان موضع الرعاية هنا لكان التصنيف ظهر بشكل آخر، كأن تكون بطون قريش كلها في المكان المفضل (بطاح مكة)، وتكون بطون العشائر الأخرى من الأحلاف كلها في الظواهر. ولكن المسألة لم تبقَ كما كانت قبل أن يتسرب الإنحلال إلى القيم القبلية وإلى النظام القبلي ذاته. المسألة أصبحت الآن شيئاً قد تغيّر، وأن وضعاً جديداً قد أخذ يفرض قيماً جديدة، كنتيجة لتطور تجاري واجتماعي جعل الوضع المالي والتجاري في المقام الأول من الاعتبار. فكان أن أصبح بنو عبد مناف وبنو عبد الدار في

مقدمة «قريش البطاح»، لأنهم أصبحوا أوفر مالاً وأعظم تجارة، ثم جرت المعايير هكذا بحيث احتلت بنو أمية في قريش الجاهلية مكان الصدارة مذ أصبح فيها أعظم التجار ثراءً، وبسطت نفوذها المالي على كثير من قبائل الحجاز خارج مكة. فإذا رجعنا إلى أصل زعامة قريش في البدء، أي إلى العهد الذي يحدده الإخباريون مبدأ لزعامة قريش، وهو عهد قُصيّ، رأينا روايات ابن الكلبي وابن إسحاق تتفق على تفسير واحد لسبب انتقال الزعامة على مكة من خزاعة إلى قريش، فتقول: «إنه حين مات خليل بن حبشية زعيم خزاعة (خليل هذا والد حُبّى زوج قُصي) تولى أبو غبشان حجابة البيت بعده، وكان قد انتشر ولد قُصيّ، وكثر ماله وعظم شرفه، فرأى ـ أي قُصيّ ـ أنه أولى بالكعبة وأمر مكة من خزاعة وبني بكر... فهنا نرى ـ في الرواية ـ أن كثرة المال الذي نتج عنه عظم الشرف أصبح أساساً مشروعاً لأولوية قصي بتولي السلطة على الكعبة وعلى مكة»[1].

لقد تجلت نهاية العلاقات البطركية القبلية في أشكال متفاوتة من الفعل السياسي عبّرت كل منها بدرجة تقلّ أو تزيد من النضج التاريخي عن حركية الوعي الطبقي لمجتمع الجاهلية في تلك الفترة، حيث اشترك عاملان قويان في تشكيل حركية الوعي الطبقي لذلك المجتمع، ونعني بهما العامل الداخلي والعامل الدولي الخارجي، إذ تمثل الأول أي المحلي في رد الفعل الطبقي للفئات الغاضبة على الترف الأسطوري والتي انتظمت في جماعات متناثرة مارست عملية السطو والنهب للقوافل التجارية كتعبير عفوي عن الشعور الطبقي المشترك إزاء هذا الوضع الاقتصادي الصارخ بالتناقض بين طبقتين تعاني إحداهما الشقاء المادي والبؤس النفسي، بينما تتيه الثانية بما في حوزتها من كنوز الثروة ومفاتيح الغنى.

إن الأحاديث التي أفاض فيها الإخباريون بسخاء عن حياة تلك الجماعة التي لقبت بالصعاليك تضع أمامنا مادة تاريخية صالحة للنتائج التالية:

١ ـ إن ظاهرة الصعاليك لم تكن قاصرة على أفراد معينين من خلعاء القبائل وشواذ الناس كالذين عُني الرواة بذكر أسمائهم وبجمع أخبارهم، بل كان لها

---

(١) حسين مروة، النزعات المادية...، ج ١، ص ٢٢٢.

معنى الظاهرة سعةً وشمولاً بحيث عبَّرت عن نفسها في أشكال فكرية عديـدة كالشعر والأمثال والحكم والخطابة . . .

٢ ـ بالاستناد إلى النظرية العلمية في تفسير تاريخ تطور المجتمعات البشرية، يمكننا إدراك العلاقة التاريخيـة بين الأحـداث التاليـة: (الصعلكة ـ الحنيفيـة ـ الإسلام) إذ كانت الحادثة الأخيرة أي الحركة الإسلاميـة هي التحوّل الكيفي لمجمل التراكمات الكمية المتلاحقة على الصعيد التاريخي لفترة الجاهلية الأخيرة مثل حادثة الصعاليك وحادثة الحنفاء.

٣ ـ إن هذين العاملين اللذين أشرنا إليهما سابقاً (أي المحلي والخارجي) لا يُمكن أن يوجدا تاريخياً مستقلين عن بعضهما البعض، بل في علاقة جدلية يحددها منطق تطور العوامل الاقتصادية ـ الاجتماعية التي تملك ـ كما قال أنجلز في رسالة إلى جوزيف بلوخ ـ الحق في أن تشقّ لنفسها الطريق من بين جملة العوامل المؤثرة في مسار الحركة التاريخية.

لقد تمثل الفعل السياسي الذي تمخض عن الظروف الآنفة الذكر في إنشاء ما يسميه المؤرخون بدار «الندوة» أو «الملأ» التي كانت في الواقع الشكل الجنيني المبكر للمؤسسة الرسمية «الدولة» التي تهدف مباشرة إلى خدمة مصالح الطبقة الأرستقراطية، بما تمتلكه من أجهزة سلطوية تشريعية وتنفيذية وقضائية وإدارية أشار إليها أحد الرواة بقوله: «ففيها (أي دار الندوة) يكون أمر قريش كله وما أرادوا من نكاح (عقد زواج) أو حرب أو مشورة في ما ينوبهم، حتى إن كانت الجارية تبلغ أن تدرّع فما يشق درعها إلا فيها، ثم ينطلق بها إلى أهلها، ولا يعقدون لواء حرب لهم ولا من قوم غيرهم إلا في دار الندوة، ولا يعذر لهم غلام إلا في دار الندوة، ولا تخرج عير من قريش فيرحلون منها، ولا يقدمون إلا نزلوا فيها (. . .) وإنما سُميّت الندوة لأن قريشاً كانـوا ينتدون فيهـا، أي يجتمعون للخير والشر»[1].

(١) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، بيروت، دار صادر، ١٩٥٧، ج ١، ص ٧٠. وانظر أيضاً البلاذري، **الأنساب**، تحقيق محمد حميد الله القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٩، ج ١، =

إن الأمر الذي أثار انتباهنا في الكتب التي أرّخت لأخبار دار «الندوة» هو تردد اسم هذه المؤسسة مقروناً دائماً باسم «الملأ»، فكأنما يشير اقتران هذين الإسمين إلى حقيقة العلاقة الأنطولوجية بينهما التي أفرزها «التناقض بين القوى الاجتماعية القابضة على زمام التطور والقوى الاجتماعية المؤهلة ـ موضوعياً ـ أن تشكل الآلية الداخلية لهذا التطور»[1] . إن ظهور دار الندوة بهذه الصفة الطبقية كان إرهاصاً بانتهاء ذلك الشكل من العلاقات القبلية الذي أصبح تفككه يسير على الوتيرة نفسها التي أخذ الشكل الآخر ـ أي المعاكس لتلك العلاقات ـ في النمو بها.

بقي أمامنا ثلاثة أشكال من الفعل السياسي تتأكد على قاعدتها النتيجة السابقة وهي:

١ ـ ظهور ظاهرة التحالفات الكبيرة. إن بروز هذه الظاهرة في أخريات العصر الجاهلي يعني أن تغيّراً كبيراً أصبح يمسّ مفهوم الاستقلال القبلي القديم سواء على صعيد الوعي أم على صعيد العلاقات الاجتماعية نفسها، إذ انضمت في هذه التحالفات جميع القبائل العربية بصورة موضوعية، مستجيبةً بذلك للمسار الجديد لحركة التطور الاجتماعي التي أصبح يعوقها شكل التنظيمات القبلية المغلقة.

٢ ـ ظهور النزاع السياسي في اليمن الذي أسفر ـ بعد فشل حملة أبرهة الحبشي على مكة ـ عن مضامين تاريخية حدّدت وجهته كنزاع بين قوتين بارزتين، الأولى داخلية دفاعية والثانية خارجية معتدية احتلت البلاد مثل الأحباش أو حاولت احتلالها مثل الفرس. لقد كان ظهور هذا النزاع بمثابة الشرارة التي فجرت الشعور المشترك بوحدة المصالح بحيث أماطت اللثام عن أخطار المطامح الخارجية إذا لم تُجابه بإطار من العلاقات الاجتماعية.

٣ ـ حادث ذي قار الشهير (عام ٦٠٩ م) الذي أوجد عاملاً موضوعياً

= ص ٥٢. أيضاً: اليعقوبي، تاريخه، طُبع في ليدن ١٨٩٣ بجزأين وفي النجف ١٣٥٨ هـ بثلاثة أجزاء.

(١) حسين مروة، النزعات...، ج ١، ص ٢٣٦.

للشعور المشترك بضرورة بناء علاقات اجتماعية جديدة بدل التفرق بطوناً وأفخاذاً لكل قبيلة وعشيرة. لقد عبر هذا الحادث أيضاً عن تبلور الاتجاه العام لكل التراكمات الكمية التي حملتها مجموعة الأحداث التاريخية لشبه الجزيرة العربية قبيل الإسلام، بحيث وجدت فيها بعد تجليها الكيفي في الكينونة النوعية للمجتمع الجاهلي بدل كينونته الكمية - أي حاصل الوحدات القبلية المغلقة.

إن الحديث الذي ينسبه الرواة إلى النبي محمد (ص) عن يوم ذي قار القائل فيه: «هذا أول يوم انتصفت العرب فيه من العجم، وبي نصروا»[1]. يجيئنا كما سنرى بالإثبات التاريخي لواقعة الصيرورة النوعية للمجتمع العربي. فتعبيره بـ «العرب» و«العجم» كفريقين في المعركة يضفي على ذلك الحادث التاريخي دلالته الواقعية التي كانت ترهص بها معظم المتغيرات المتحركة على مستوى المنطقة في تلك الفترة.

والآن بعد فراغنا من دراسة الجوانب الاقتصادية للبحث، نعرّج فوراً على شقه الثاني.

٢ - تجليات الواقع الجديد في البنية الفوقية للمجتمع الجاهلي

كنا قد أشرنا في كلامنا على تشكّل ظاهرة التوحيد، إلى أثر العوامل الاقتصادية التي برزت في مسرح النشاط الاجتماعي، ونتوقف هنا لإبراز بعض النقاط المنهجية، وهي أن نشوء وتبلور الظاهرة التي نبحث عنها (التوحيد) لم تتخذ بصورة مطلقة هذه العوامل الاقتصادية منطلقاً أساسياً وحيداً، بل استندت إلى عمل مجموع العوامل الثقافية الأخرى التي تأثرت هي بدورها بتقلّبات الوضع الاجتماعي الجديد. لكن هذا التأثير لم يكن بأسلوب قسري بحيث اتخذت، خلاله، هذه العوامل حضوراً سلبياً، وإنما كان ذا صبغة ديالكتيكية، تبادل فيها

---

(١) المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي) مروج الذهب ومعادن الجوهر [٤ ج]، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا، المكتبة العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨، ج ١، ص ٢٧٨.

كلا العاملين (الاقتصادي والثقافي) عملية التأثير والتأثُّر.

ومن هنا يصبح لزاماً علينا أن نؤكد أن تفاعل العاملين لم يؤدِ إلى إفراز عقيدة التوحيد بشكل كامل، بل تمّ هذا الإفراز تدريجياً، أي أنه تجلى في أشكال فكرية عديدة قبل تجليه بصورة ناضجة في الديانة الإسلامية.

ولم تكن هذه الأشكال الفكرية العديدة مستقلة استقلالاً مطلقاً عن بعضها البعض، وإنما كانت خاضعة لعملية التفاعل الثقافي الديالكتيكي التي تحدّد بموجبها المسار التاريخي لعقيدة التوحيد في الإسلام.

في حديثنا عن الحقل المعرفي لمجتمع الجاهلية يجب أن نشير إلى الموقع الذي تحتله اللغة العربية في هرمية البنى المعرفية بوصفها القاسم المشترك لمحطات العقل العربي (أي البيان، العرفان، البرهان). إننا ننطلق في فهمنا لموقع اللغة العربية من وجهة النظر القائلة أن اللغة أية لغة لا تشكل بذاتها بناءً ثقافياً له كيانية البنى الثقافية الأخرى كالفلسفة أو الدين مثلاً، بل هي مجرد أداة تعبيرية عن المحتوى الفكري الذي تعبّر عنه، أو بعبارة ماركس نفسه هي: «الواقع المباشر للفكر». بمعنى أنها خاضعة لقوانين آليتها البنائية (الداخلية) التي تكون بموجبها مستقلة عن قوانين حركة الوعي البشري، ولكنه ليس الاستقلال المطلق الذي يجعلها تنمو وتتطور خارج حركة الواقع الاجتماعي، بل هي على العكس من ذلك أي أن لها الخصائص الحياتية نفسها التي هي للمجتمعات التي تتكلم وتتفاهم بها. ومنه تصير قراءة لغة ما، قراءة لتاريخ هذا المجتمع أو ذاك، خلال مراحل نموه وتطوره، وأيضاً لصور الأشياء الحسّية التي يستعملها كأدوات لنشاطه اليومي الاجتماعي.

وإذا كانت اللغة على هذا القدر من الارتباط بحركة الواقع الاجتماعي فإنه يصبح من الضروري أن نستنتج أن حركة المجتمع الجاهلي نحو اختراق الأطر القبلية المتناثرة والانتظام في إطار الدولة المركزية لم تكن وحيدة الجانب، بمعنى أنها لا يمكن أن تتمّ على مستوى البنيات المادية دون الجوانب الروحية (الفكرية) للمجتمع. وحتى هذه الحركة الاجتماعية الوحيدة الجانب فضلاً عن كونها غير صحيحة تاريخياً، لا يمكن تصورها من وجهة النظر العلمية الحديثة التي ترفض

بإصرار الفصل الميتافيزيقي بين المادة والوعي وتعتبر الوعي خاصة من خصائص المادة المتحركة.

إن الفترة الأخيرة من العصر الجاهلي تضع أمام الباحث صورة وافية عن الكيفية التي تمّ بها توحّد اللهجات القبلية وانصهارها في لهجة قريشية واحدة انتهت إلينا باسم اللغة العربية الفصحى كما نعرفها ونقرأها في الأشكال الثقافية لتلك الفترة (القرآن، الشعر، الحديث، النثر). فعملية التوحد اللغوي هذه كانت تجري على قدم وساق مع عملية التوحد الاجتماعي حيث برزت عوامل موضوعية مختلفة جعلت من اللهجة القريشية قطباً جذّاباً تصبّ فيه سائر لهجات القبائل العربية الأخرى وتنفعل به بكيفية منحتها (أي لهجة قريش) القدرة على التكيّف والتطوّع بحيث أصبحت فيها بعد لغة التعبير الفني والتخاطب الموسمي التجاري والديني والأدبي.

إن العوامل الموضوعية التي جعلت مكة تحتل مركز الثقل والصدارة في الميدان الاقتصادي والسياسي لشبه الجزيرة العربية، هي نفسها التي جعلت من لهجة قريش لغة التخاطب الحياتي لسكان هذه الجزيرة. ولقد استطاع الفرّاء[1] أن يقف في كلامه على مقتضى عملية التوحُّد اللغوي إذ يقول: «كانت العرب تحضر الموسم في كل عام، وتحجّ البيت في الجاهلية وقريش يسمعون لغات العرب فما استحسنوه من لغاتهم تكلموا به، فصاروا أفصح العرب وخلت لغتهم من مستبشع اللغات ومستقبح الألفاظ»[2].

الواقع أن ما يسميه الفراء «استحساناً» لم يكن إلا حصيلة الظروف التاريخية التي أشار إلى بعضها في كلامه، وإن لم يستطع أن يرى الصلة بينها وبين عملية الاستحسان التي جعلت من لهجة قريش لغة رسمية في الكتابة والتأليف والشعر والخطابة، فكان الشاعر من قريش يتحاشى خصائص لهجته ويتجنب صفاتها الخاصة في بناء الكلمة وإخراج الحروف وتركيب الجملة، ليتحدث إلى الناس

(١) يحيى بن زياد المعروف بالفراء من أئمة الكوفة في اللغة والنحو توفي نحو سنة (٦٠ هـ).

(٢) صبحي الصالح، **دراسات في فقه اللغة العربية**. بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٥، ط ٨، ص ٦٧.

بلغـة ألفوهـا، وتواضعـوا عليها، بعـد أن أسهمت عوامـل كثيرة في تهـذيبها وصقلها»[1].

بعد هذه الإشارة المقتضبة إلى ظاهرة التوحّد اللغوي، يجدر بنا أن نطيل الوقوف قليلاً عند مجمل الأشكال الفكرية التي عكست تلك التغيرات الحاصلة في البنية المادية للمجتمع الجاهلين مبتدئين بالشعر.

أولاً: الشعر

قبل أن نخوض في ميدان الشعر بوصفه أحد الأشكال الثقافية التي عبّرت بدرجة تزيد أو تقلّ حسبَ ما تسمح به قوانين بُنيتهـا الفنية، عن خصـائص مرحلتها التاريخية، نريد أن نشير إلى ملاحظتين تكملان بعضهما:

الأولى فيما يتعلق بعمر هذا الشعر الجاهلي نفسه. فقد كشفت الدراسات الأثرية أن عمره لا يرقى في زمن الجاهلية الأخيرة إلى ما يزيد عن مئة وخمسين سنة قبل الإسلام.

والثانية تتصل بمضمون هذا الشعر أي ما يحمله من صور ومواقف وعلاقات وصفات للأشياء، ونظرات إلى العالم والمجتمع. إن الملاحظة الثانية هي موضع الخلاف هنا، إذ يزعم أحد الباحثين «أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منحولة بعد ظهور الإسلام. فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين، ولا أكاد أشك في أن ما بقي من الأدب الجاهلي الصحيح قليل جداً، لا يُمثل شيئاً ولا يدلّ على شيء ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي. وأنا أقدر النتائج الخطيرة لهذه النظرية، ولكني مع ذلك لا أتـردد في إثباتها وإذاعتها، ولا أضعف عن أن أعلن إليك وإلى غيرك من القراء أن ما تقرأه

---

(١) صبحي الصالح، المصدر نفسه، ص ٦٧. إلى جانب هذه الظروف الموضوعية التي أشرنا إليها هناك عوامل ذاتية تدخل في بناء اللغة مكّنت لهجة قريش من أن تسيطر وتنتشر أثناء عملية التوحّد اللغوي، ذلك أن إسناد غلبة لهجة قريش على سائر اللهجـات العربيـة الأخرى إلى عمل هذه العوامل الموضوعية وحدها أمر لا تقرّه المنهجية العلمية القائلة بوجود علاقة جدلية بين العاملين الذاتي اللغوي والموضوعي الخارجي.

على أنه شعر امرىء القيس أو طرفة أو ابن كلثوم أو عنترة ليس من هؤلاء الناس في شيء، وإنما هو نحل الرواة أو اختلاق الأعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين. وأنا أزعم، مع هذا كله، إن العصر الجاهلي القريب من الإسلام لم يضع، وإنّا نستطيع أن نتصوره واضحاً قوياً صحيحاً، ولكن بشرط ألا نعتمد على الشعر، بل على القرآن من ناحية، والتاريخ والأساطير من ناحية أخرى»[1]. إن الاحتكام إلى الفترة التاريخية التي يُنسب إليها هذا الشعر أي الفترة التي حددناها بقولنا «لا تزيد عن مئة وخمسين سنة قبل الإسلام»، كفيل بأن يجنبنا الأخطاء المنهجية التي وقع فيها هذا الباحث. إذ أن ما يتضمنه الشعر الجاهلي من صفات الأشياء ونظرات إلى الطبيعة والمجتمع لا ينطبق إلاّ على ما نعرفه من أشكال الحياة في هذه الفترة الأخيرة، ولا يرقى إلى ما كشفته الوثائق الحفرية وكتابات المؤرخين الأغارقة والرومان الكلاسيكيين[2] من أشكال الحياة الجاهلية القديمة أو ما كان منها قبل القرن الخامس الميلادي (أي قبل الجاهلية القريبة من الإسلام). فالاحتكام إذاً إلى تاريخ هذه الفترة الأخيرة من العصر الجاهلي يُفنِّد النتيجة التي انتهى إليها باحثنا في قوله: «أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء. وإنما هي منحولة... تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم». وقبل أن نعقب على هذه النتيجة نريد أن نعرف مدى صحة تصور الباحث لحياة العرب في الجاهلية الأخيرة ولحياتهم في الإسلام، إذ نقرأ في قوله: «... تُمثل (يقصد الكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي) حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم» فارقاً كيفياً كبيراً بين الحياتين يكشف عن كون الأرضية الفكرية التي انطلق منها الباحث (أي الجانب الشكلي من الشك الديكارتي) قد حجبت عنه رؤية الحركة الاجتماعية التي كانت تحتبل بها معظم الأحداث التاريخية في تلك الفترة.

إن المسألة في نظرنا لا ترتد إلى أن ما وَصَلنا من الشعر الجاهلي أغلبه أو بعضه منحول، بل هي في ما إذا كان هذا المنحول ذاته يصلح مادة تاريخية

---

(١) طه حسين، في الأدب الجاهلي. القاهرة، دار المعارف، ط ١٣، ص ٦٥ - ٦٦.

(٢) انظر هامش (١) ص ٥٢ من الفصل الأول من كتابنا هذا.

نستخلص منها ما نحتاجه من خصائص المرحلة القريبة من الإسلام، إذ يقضي المنهج العلمي الذي أضاء لنا صورة التاريخ الجاهلي أن ننظر إلى التركة الشعرية التي بين أيدينا سواء المنحول منها والصحيح معاً، كمادة تاريخية حيّة لها ارتباطها الواقعي الموضوعي بالواقع الاجتماعي العربي في مرحلتيه المتداخلتين: مرحلة الجاهلية القريبة من الإسلام، ومرحلة الإسلام القريبة من سابقتها في الجاهلية.

ومنه يغدو وارداً أن نؤكد، بخلاف ما ذهب إليه هذا الباحث، أن الشعر الجاهلي لا يقلّ أهمية عن القرآن والتاريخ والأساطير في ما يقدمه لنا من صور واضحة وجلية عن الفترة القريبة من ظهور الإسلام.

في ضوء الرؤية التاريخية لحركة المجتمع العربي في الجاهلية الأخيرة يمكننا أن نهتدي إلى المضامين الجديدة التي اكتسبها الشعر الجاهلي على قاعدة النمو المتزايد للنشاط التجاري، فأغلب سمات هذه المضامين كان يتعلق برفض العالم الخارجي - أي المجتمع - والثورة على أوضاعه الروحية والمادية، إذ تبدو - على سبيل المثال - شخصية طُرفة بن العبد مسكونة بكل مقومات الرفض لا في إنتاجها الشعري فحسب، بل حتى في أثناء استهتارها وانصرافها إلى دنيا المجون. ذلك أن هذا السلوك، على الرغم من طابع الاستهتار واللامبالاة، كان في واقع الأمر يتخذ شكل الوعي الثوري السلبي. قد نقرأ لطرفة مثلاً قوله:

وما زال تشرابي الخمور، ولذتي
وبيعي، وإنفاقي طريفي ومتلدي
إلى أن تحامتني العشيرةُ كلها
وأُفردت إفراد البعير المعبّد(١)

قُلت قد نقرأ هذه الأبيات فيبدو لنا العالم الداخلي لشخصية طرفة شاخصاً، لكن هذه الصلة الظاهرة بين الأبيات والعالم النفسي لطرفة ليست هي الحقيقة الجوهرية التي يعكسها وعي الشاعر الفني، وإنما مكمن هذه الحقيقة هو الواقع

---

(١) ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعْلَم الشَّنْتَمري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق/ دار الكتاب، ١٩٧٥، ص ٣١.

الاقتصادي ـ الاجتماعي نفسه الذي قيلت فيه الأبيات.

تقدم حياة طرفة ـ التي نعرف الكثير من تفاصيلها ـ صورة حية لواقع المجتمع العربي في تلك الفترة التاريخية. فهذا الفتى كان يصدر في شعره عن نظرة خاصة إلى الحياة أملتها عليه ظروف العلاقات الاجتماعية التي أفرزها التطور الاقتصادي التالي للمجتمع (تطور من اقتصاد طبيعي [المقايضة] إلى اقتصاد نقدي)، إذ عايش طرفة في صباه مرحلة انتهاء الشكلي التقليدي (القبلي) للانقسام الاجتماعي وبداية مرحلة سيادة الشكل الطبقي.

إن هذه التحولات في العلاقات الاجتماعية التي حملها التطور الاقتصادي وجدت طريقها إلى وعي طرفة في صورة الوعيد لذوي القربى الذين آثروا أنفسهم بجميع ألوان الترف تارة:

ما تنظرون بحق وردة فيكم
صفر البنون ورهط وردة غيب
قد يبعث الأمر العظيم صغيره
حتى تظل له الدماء تصبب
والظلم فرق بين حيي وائل
بكر تساقيها المنايا تغلب
قد يورد الظلم المبين آجناً
ملحاً يخالط بالزعاف ويقشب
أدّوا الحقوق تفر لكم أعراضكم
إن الكريم إذا يحرب يغضب[1]

وتارة أخرى في صورة تطلعات فكرية غامضة:

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفي
عقيلة مال الفاحش المتشدد

---

(١) ديوان طرفة، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

أرى المـال كـنـزاً نـاقـصـاً كـل لـيـلة
ومـا تـنـقص الأيـام والـدهـر يـنفد[1]

لكن أحسن صورة شعرية رسم فيها طرفة أثر المال في مجتمعه هي قوله:

إذا قـلّ مـال المـرء، قـلّ بهـاؤه
وضـاقـت عـلـيـه أرضـه وسـماؤه
وأصبـح لا يـدري، وإن كـان حـازمـاً
أإقـدامـه خـير لـه أم وراؤه
ولم يمشِ في وجـه مـن الأرض واسـع
مـن الـنـاس إلاّ ضـاق عـنـه فـضـاؤه
فـإن غـاب لم يـشـتـق إلـيـه صـديـقـه
وإن آب لم يـفـرح بـه أصـفـيـاؤه
إذا قـلّ مـال المـرء لم يـرضَ عـقـلـه
بـنـوه ولم يـغـضـب لـه أولـيـاؤه
وأصـبـح مـردوداً عـلـيـه كـلامـه
وإن كـان مـنـطـقـيـاً قـلـيـلاً خـطاؤه[2]

إلى جانب طرفة بن العبد ارتفعت في شبه الجزيرة العربية قامات شعرية أخرى لتسجل رفضها وعدم قدرتها على المصالحة مع هذا الواقع الاقتصادي ـ الاجتماعي الصارخ بالتناقض. لقد رفض عنترة العبسي أن يرتهن إنسانيته وحبه «عبداً»، فناضل شاعراً وفارساً ليحرر «الإنسان» في «إنسانيته» و«الحب» في «حبه». «فكان شعره ثورياً بهذا المعنى، وكان للسمات الثورية في شعره ـ بهذا المعنى ذاته ـ طابع التعميم إلى جانب خصوصية التجربة الفردية. أي أن عنترة، حين رفض معنى الرق في «شخصه» قد رفض الرق في «مجتمعه». وهنا ـ بالضبط ـ مكمن ثوريته وهنا ـ بالضبط ـ نفهم البعد الإنساني الأفقي الذي

(١) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٢) المصدر نفسه ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

يتضمنه البعد «الشخصي»، «العمقي» في شعره»[1].

وكذلك كان زهير بن أبي سلمى[2] أول صوت يرتفع مُمجِّداً السلام في شخصي هرم بن سنان والحارث بن عوف، ورافضاً بشاعة الحرب في داحس والغبراء.

يمثل لنا شعر الصعاليك بصفة خاصة أصدق صورة أدبية تعكس نوع القيم الاجتماعية الجديدة التي حملها دخول النقد في حقل المبادلات البضائعية لمجتمع الجزيرة العربية. إذ يبدو غياب القبيلة فنياً في النتاج الأدبي للشاعر الصعلوك مكتنزاً بالدلالات الواقعية الحيّة على انشطار الوحدة الموضوعية بين الشاعر وقبيلته الذي كان سبباً رئيسياً في تحوّل الشعر الجاهلي من وجهته القديمة التي عبّر عنها عمرو بن العلاء بقوله إنه كان - أي الشعر - «يُقيِّد عليهم (القبائل) مآثرهم ويفخّم شأنهم ويهوّل على عدوهم ومن غزاهم ويهيب من فرسانهم ويخوّف من كثرة عددهم ويهابهم شاعر غيرهم فيراقب شاعرهم»[3]... إلى الوجهة التي أصبح فيها صورة صادقة عن العالم النفسي الداخلي لشخصية صاحبه، حتى صار الوجود الخارجي - أي الطبيعة والمجتمع - يبدو في هذا النتاج الشعري بالوجه الفني الذي تضفيه عليه «أنا» الشاعر الفردية.

لعل المسألة تزداد وضوحاً بتقديم هذا النموذج الشعري الطريف لعروة بن الورد الذي يُقارن فيه بين رجلين من الصعاليك يقضي أحدهما دهره في خمول وقعود عن طلب الرزق، بينما يعرب الثاني عن إرادته الفولاذية في رفضه الكوابح

---

(١) حسين مروة، تراثنا.. كيف نعرفه، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨٥، ص ٣٣١.

(٢) راجع معلقة زهير بن أبي سلمى الشهيرة التي يمتدح فيها هرم بن سنان والحارث بن عوف، ويشيد بالصلح الذي عقدته القبيلتان. ديوان زهير بن أبي سلمى، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٨٢، ص ٧٣. وبدوي طبانة، معلقات العرب، بيروت، دار الثقافة، ط ٣، ١٩٧٤، ص ٢٤٤ - ٢٥٢.

(٣) الجاحظ، البيان والتبيين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٨، ج ١، ص ١٦٤. ويوسف خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، القاهرة، دار المعارف، ط ٣ (دت)، ص ٢٧٦.

المادية لطموحه:

عن الصعلوك الأول يقول عروة:

لحا الله صعلوكاً إذا جنّ ليله
مضى في المشاش آلفاً كل مجزر
يعدّ الفتى من نفسه كل ليلة
أصاب قراها من صديق ميسر
ينام ثقيلاً ثم يصبح قاعداً
يحث الحصى عن جنبه المتعفّر
يعين نساء الحي ما يسْتعنّه
فيضحي طليحاً كالبعير المحسّر[1]

أما عن الصعلوك الثاني فيقول عروة:

ولكن صعلوكاً صحيفة وجهه
كضوء سراج القابس المتنوّر
مطلاً على أعدائه يزجرونه
بساحتهم زجر المنيح المشهّر
وإن بعدوا لا يأمنون اقترابه
تشوُّقَ أهل الغائب المتنظّر
فذلك إنْ يلقَ المنية يلقها
حميداً وإن يستغن يوماً فأجدر
يريح علي الليل أضياف ماجد
كريم ومالي سارحاً مال مقتّر[2]

---

(1) المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد)، **الكامل في اللغة والأدب**، بيروت، طبعة مكتبة المعارف، ١٩٨٢، مراجعة لجنة من المحققين بجزأين، ج ١، ص ٧٨. وابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم)، **الشعر والشعراء** [٢ ج]، بيروت، دار الثقافة، ج ٢، ص ٥٦٦. بخصوص ديوان عروة بن الورد انظر كارل بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة عبد الحليم النجار، القاهرة، دار المعارف مصر، ج ١، ط ٤، ص ١٠٩.

(2) المبرد، **الكامل في اللغة والأدب**، ص ٧٨.

ولحاتم الطائي أيضاً في هذا المجال بعض الأبيات يقول فيها:

ولـن يكـتسـب الـصـعـلوك مـالاً ولا غـنى
إذا هــو لم يــركــب مــن الأمــر مــعـظـا
يــرى الخمص تعــذيبــاً وإن يلق شبعـة
يــبـت قــلبــه من قــلة الهــم مــبــهــا
ولــكــن صــعــلوكــاً يــســاور همــه
ويمضي عــلى الأيــام والــدهــر مــقــدمــا
تــرى رمحــه ونــبــله ومجــنــه
وذا شــطـب لــين المــهــزة مخــذمــا
وأحــنــاء سرج قــاتــر ولجــامــه
معــداً لــدى الهيـجــاء طـرفــاً مســومــا
فــذلــك إن يهــلك فــحــســن ثــنــاؤه
وإن يحيى لا يــقـعــد ضعــيفــاً ملومــا
ديــار الــتي قــامت تــريــك وقــد عــفـت
وأقــوت من الــزوّار ســاقــاً ومعــصــا[1]

إن النظرة بمنهجية تاريخية إلى الشعر الجاهلي لا بد أن تؤدي بالباحث إلى اللحظ أن هذا الشعر يعكس تطوراً جنينياً كان ينمو داخل حركة الواقع الاجتماعي لسكان الجزيرة العربية. هذا النمو بدأ يرتفع بوتائر سريعة حين شهدت الحقبة الأخيرة من الزمن الجاهلي (القرن السادس الميلادي) تيار التعامل التجاري والنقدي يجري بشكل جارف نحو تفجير الأطر القبلية المنفصلة في اتجاه توحيدي تحت لواء الزعامة القريشية بمكة، إذ أدى ذلك الاتجاه التوحيدي في حركة الواقع الاقتصادية ـ الاجتماعية إلى أن تستقطب فكرة التوحيد وعي عرب الجاهلية الأخيرة في أشكاله الأدبية والدينية الميثولوجية. ففي مجال الشعر وُجِد

---

(١) أبو زيد الأنصاري، النوادر في اللغة، بيروت، دار الشروق، ١٩٨١، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، ص ٣٥٦، وص ٣٥٠ ـ ٣٥٥.

«. . .من بين أصحاب الرأي في كل قبيلة أفراد يبكون الوحدة المفقودة، بكاء يأخذ صورة الثورة على كل من تسبب في ذهابها، وأولئك هم شعراء الجاهلية الذين بقي لنا شعرهم متحدراً من أصول قديمة. وأولئك جميعاً كانوا أبطال الإستقلال وطلاب الوحدة في تلك الفترة من فترات الخلاف وافتراق الكلمة. وكانوا المعبرين عن المطامح الفطرية الكامنة وراء مظاهر الفرقة السائدة بين الناس. وكل الشعر الذي قيل إذذاك يدور في فلك هذه الخصومات، لا يخرج عنها. فليس عجيباً أن تكون هذه الأمة في غمرتها تلك قد احتفظت ببعض آثار هؤلاء الشعراء الذين حملوا أمام يقظتها مشاعل الهداية وأولوية النضال في سبيل وحدتها واستقلالها، ولم تُوجَّه عداوة هؤلاء الزعماء لأمة بقدر ما وجهت إلى دولة الحيرة وهي من العرب. فاليقظة العربية في الجزيرة كانت على صوت طبول الأحباش، ولكن النشاط العدائي كله تحول بعد قليل إلى قوم من العرب أنفسهم كانوا سبب تعطيل هذه النهضة. وقد ذهب كثير من هؤلاء الشعراء ضحايا هذا النضال، فقُتل طرفة بن العبد، وقُتل عبيد بن الأبرص، وقُتل المنخّل اليشكري، وعاش المتلمس طريداً، وكذلك غير أولئك من الشعراء ممن غادروا الحيرة في سبيل هذه الوحدة أو سبيل غيرها. فخرج امرؤ القيس هارباً من وجه المناذرة يستنجدبحليف أبيه قيصر بيزنطة ليساعده على استرجاع ملكه، وفي ركابه عمرو بن قميئة، وجابر بن حنّي التغلبي»(١).

بقي أمامنا الآن في دراسة الشعر الجاهلي مسألة تفاعله مع الأشكال الثقافية الأخرى التي شكلت اللبنة الأساسية في الفضاء المعرفي لعرب الجاهلية. إن هذه المسألة التي كنا قد حددناها بأنها ذات صبغة ديالكتيكية لا يجب التهوين من شأنها، فشعراء الجاهلية في حد ذاتهم يضعونها بصراحتها وأبعادها السافرة حين يشيرون إلى حضور الديانتين العالميتين (اليهودية والمسيحية) وبعض القصص الأسطورية عن إبراهيم ودينه الحنفي التوحيدي في الوعي الديني لأهل الجاهلية.

---

(١) نجيب محمد البهبيتي، تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري. القاهرة، مكتبة الخانجي/ بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٩٦٧، ص ٣١ ـ ٣٢.

أقول إن مسألة التفاعل هذه كفيلة بأن تتجه بهذا الوعي البدائي الساذج من المستوى التجسيدي للوثنية إلى مستوى التجريد المتعالي الذي جعل من فكرة الله الإطار التوحيدي القادر على تجاوز، بل على إلغاء هذه الظاهرة التعددية الوثنية. وبالفعل، عبّر فريقان من الشعراء الجاهليين عن هذا الاتجاه الميتافيزيقي التوحيدي.

الفريق الأول ممثل بجماعة الشعراء الحنفاء أمثال أمية بن أبي الصلت وزيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة الأيادي... وذلك صراحةً في رفضهم الوثنية الجاهلية التي أصبحت متجاوزة اجتماعياً، واستبدالها بمفهوم التوحيد الإلهي الذي هو أكثر انفتاحاً على اللحظة التاريخية، أي لحظة بناء علاقات جديدة تعتمد التمايز الاجتماعي بدل الانقسام القبلي.

يقول قس بن ساعدة في خطبته الشهيرة:

«يا معشر أياد، أين ثمود وعاد، وأين الآباء والأجداد، أين المعروف الذي لم يشكر، والظلم الذي لم ينكر. أقسم قس بالله، إن لله ديناً هو أرضى له من دينكم هذا» وأنشد:

في الذاهبين الأولين
من القرون لنا بصائر
لما رأيت مواردا
للموت ليس لها مصادر
ورأيت قومي نحوها
يمضي الأصاغرُ والأكابر
لا يرجع الماضي ولا
يبقى من الباقين غابر
أيقنت أني لا محا
لة حيث صار القوم صائر[1]

---

(١) الجاحظ، البيان والتبيين، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

ويقول أمية بن أبي الصلت:

«كل دين يوم القيامة عند الله
إلا دين الحنيفة زور»[1]

ويقول أيضاً:

الحمد لله ممسانا ومصبحنا
بالخير صبحنا ربي ومسانا
رب الحنيفة لم تنفد خزائنها
مملوءة طبق الآفاق سلطانا
ألا نبي لنا منا فيخبرنا
ما بعد غايتنا من رأس محيانا
بينا يربينا آباؤنا هلكوا
وبينما نقتني الأولاد أفنانا
وقد علمنا لو أن العلم ينقصنا
أن سوف يلحق أخرانا بأولانا[2]

ويقول زيد بن نفيل:

أرباً واحداً أم ألف رب
أدين إذا تقسمت الأمور
عزلت اللات والعزى جميعاً
كذلك يفعل الجلد الصبور[3]

أما الفريق الثاني فممثل ببعض الشعراء المعروفين مثل متمم بن نويرة وامرؤ

---

(١) أبو فرج الأصفهاني، **الأغاني**، ط دار الكتب المصرية، ج ٤، ص ١٢٢.
(٢) جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، ط ٣، ١٩٧٨، ج ١، ص ١٣٢ - ١٣٣.
(٣) محمود شكري الألوسي، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، القاهرة، ١٩٢٣، ج ٢، ص ٢٤٩. وكذلك ابن هشام، **السيرة النبوية**، ط مصطفى السقا وزملائه، القاهرة، ١٩٥٥، ج ١، ص ١٤٥.

القيس وزهير بن أبي سلمى، وذلك في القلق الروحي الذي يساورهم وفي تطلعهم الغامض نحو مواقف دينية جديدة من ظاهرة الموت والحياة وغيرهما. . .

قال متمم بن نويرة:

فـعـددت آبـائـي إلى عـرق الـثرى
فـدعـوتهـم فـعـلمـت أن لم يـسـمـعـوا
ذهـبـوا فـلـم أدركـهـم ودعـتـهـم
غـول أتـوهـا والـطريـق المـهـيَّـع
لا بـد مـن تـلف مـصـيـب فـانـتـظر
أبـأرض قـومـك أم بـأخـرى تصرع
ولـيـأتـين عـلـيـك يـوم مـرّة
يـبـكي عـلـيـك مقـنـعـاً لا تـسـمـع[1]

يقول امرؤ القيس:

أرانـا مـوضـعـين لأمـر غـيـب
ونـسـحـر بـالـطعـام وبـالشراب
عـصـافـير وذُبَّـان ودود
وأجْـرأ مـن مجـلّحـة الـذئـاب
إلى عـرق الـثرى وشـجـت عـروقـي
وهـذا المـوت يـسـلبـني شـبـابي
ونـفسي سـوف يـسـلبـهـا وجـرمـي
فـيـلحـقـني وشـيـكـاً بـالـتراب
وقـد طـوفـت في الآفـاق حـتى
رضـيـت مـن الـغـنـيـمـة بـالإيـاب

---

(١) المفضليات، ج ١، تحقيق وشرح الأستاذين أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، القاهرة، ط دار المعارف مصر، ط ٤، ص ٥٤.

أَبَعْدَ الحارث المَلِك ابن عمرو
وبعد الخير حُجْرٍ ذي القباب

أرجي من صروف الدهر ليناً
ولم تغفل عن الصمِّ الهضاب

وأعلم أنني عما قريب
سأنشب في شبا ظفر وناب

كما لاقى أبي حجر وجدي
ولا أنسى قتيلاً بالكلاب[1]

يقول زهير بن أبي سلمى في إحدى قصائده:

ألا ليت شعري هل يرى الناس ما أرى
من الأمر أو يبدو لهم ما بدا ليا؟

بدا لي أن الناس تفنى نفوسهم
وأموالهم ولا أرى الدهر فانيا

أراني إذا ما بتُّ بتُّ على هوى
وأني إذا أصبحت أصبحت غاديا

إلى حفرة أهدى إليها مقيمة
يحث إليها سائق من ورائيا[2]

وكذلك مما نستدل به على هذه التطلعات الغامضة نحو مواقف دينية جديدة بدل الوثنية الجاهلية هو الحضور المسيحي في المجتمع العربي الذي تعكسه هذه الأشعار المتفرقة لجران العود، إذ يروي له ابن قتيبة قوله:

---

(١) **ديوان امرىء القيس**، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٧٢، ص ٧٢ ـ ٧٣. كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٨، ١٩٧٩، ص ٢٧.

(٢) **ديوان زهير بن أبي سلمى**، ص ١٠٦ ـ ١٠٧، **وشرح أبيات سيبويه**، ج٢، لمحمد بن أبي سعيد السيرافي (٣٣٠ ـ ٣٨٥ هـ)، تحقيق محمد علي سلطاني، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، مطبعة الحجاز، ١٩٧٧، ص ١١٢.

واستقبلوا وادياً صوت الحمام به
كأنه صوت أنباط مشاكيل

ثم ذكر، موضع المصنعة فقال:

في مشرق ليط ليّاق البلاط به
كانت بشاشته مُهدى قرابينا

يقول ابن قتيبة في شرح هذه الأبيات ما يلي: «يقول (يقصد الشاعر) تلك المصنعة للنصارى يتعبدون فيها في مشرق، ليط ألصق، ولياق البلاط ما لصق منه يُقال ما يليق بك هذا وما يليط سواء، ويقال لاقت الدواة أي لصقت، ويروي: ليط ليّوق وهو مثله، والقرابين جمع قربان وهو ما يتقرب به النصارى، يقول كان حسن ذلك الموضع وأنسه بإهداء القربان وإيقاظ المصابيح وضرب النواقيس.

صوت النواقيس فيه ما تفرّطه
أيدي الجلاذى وجون ما يُغفّينا

الجلاذى قوامه وخدّامه واحدهم جلذي»[١].

ثانياً: الأساطير

تشكل الأساطير (الميثولوجيا) الجاهلية[٤] مادة تاريخية بما تتضمنه من خصائص المرحلة الحضارية العربية في العصر الجاهلي. فالميثولوجيا بكل ما تعنيه

---

(١) ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) كتاب المعاني الكبير في أبيات المعاني، تصحيح سالم الكَرنكوي (F. Kernkow)، أيا صوفيا القسطنطينية (رقم ٤٠٥٠)، ج ٢، مج ١، ص ٢٩٨ [الإحالة هنا إلى طبعة دار النهضة الحديثة ـ بيروت].

(٢) إن قولنا أن الأساطير الجاهلية تشكل مادة تاريخية لا ينفي كون ما وصلنا من هذه الأساطير قليلاً، لا يكاد يكشف الصورة الحقيقية لواقع المجتمع الجاهلي. انظر بهذا الصدد: طيب تيزيني، **الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى**، دمشق، دار دمشق، ط ١، ١٩٨٢، ص ١١ ـ ٣٥. أحمد كمال زكي، **الأساطير ـ دراسة حضارية مقارنة**. بيروت، دار العودة ط ٣، ١٩٧٩، ص ٧١ ـ ٧٣. إبراهيم عبد الرحمن محمد، **قضايا الشعر في النقد الأدبي**، بيروت، دار العودة، ط ٣، ١٩٨١، ص ١٩ ـ ٣١.

من صور وحكايات خرافية ورموز وشخصيات أسطورية تمثل في الواقع شكلاً بدائياً للوعي في مرحلة أولية من مراحل تطوره التاريخي، إذ أنها ـ أي الأساطير ـ تعبر عن مستوى معرفي معين في فهم وتفسير الظاهرات الكونية (الطبيعية ـ الاجتماعية)، غير أن هذا المستوى المعرفي المعين هو بحد ذاته انعكاساً لحركية التطور الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع البشري، حيث تقاسمت أساطير العصر الجاهلي سمتان بارزتان:

السمة الأولى، هي السمة الحسية التجسيمية، إذ أن وعي الجماعة القبلية لم يكن في مستوى من التطور يسمح له أن يرتفع إلى درجة الاستيعاب التجريدي للظواهر الكونية، أي لتصور المعاني والأفكار تصوراً مجرداً من علاقاتها الأنطولوجية بالواقع المادي المحسوس.

إن هذه السمة تكاد تكون غالبة على الأساطير التي انحدرت إليها من المجتمعات القبلية المشاعية في العصر الجاهلي. «فهم لكي يعبروا ـ مثلاً ـ عن (معنى) الإلهام الشعري يصورونه بصورة (كائن) حسي مشخص ويسمونه (شيطاناً) ويضفون على هذا (الشيطان) خصائص البشر الحسية: المرئية والملموسة والمسموعة. ولكي يُعبِّروا ـ مثلاً كذلك ـ عن معنى (البطولة) أو الرهبة أو الجمال أو القبح أو القسوة. . الخ يصورونه بصورة (شخص) جنّي أو جنّية أو غول أو سعلاة أو ما يشبه ذلك. صحيح أن هذه (الأشخاص) ذاتها ليست موجودات ظاهرة، لكنها تتمتع في تصوراتهم الميثولوجية بخصائص بشرية أيضاً. هكذا شأنهم في ما يتصورونه من (قوى) خارقة تكمن وراء فعل الظواهر الطبيعية. فهم يتمثلون هذه (القوى) أشخاصاً حيّة لها ما للبشر من أجساد ومن مشاعر ورغبات ومواقف وأفعال. كما يتبين هذا من فهمهم علاقات الكواكب بعضها مع بعض، وعلاقاتها بحياة الناس على الأرض، وفي عبادتهم الظواهر الطبيعية نفسها، وفي صيغ التعامل بينهم وبين الأوثان والأصنام ـ الآلهة المصنوعة بأيديهم»[1].

---

(١) حسين مروة، النزعات المادية. . .، ج ١، ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

أما السمة الثانية التي برزت قبيل ظهور الإسلام، واعدةً بأنها ستتخطى ذلك الاتجاه الحسيّ المتجذر في وعي الوثنية القبلية، هي سمة تجريدية متعالية وجدت إرهاصاتها الأولى في التصورات الغامضة لمعنى الله عند جماعة الحنفاء، وكذلك وبصورة عفوية عند بعض القبائل العربية في اجتماعهم حول عبادة إله واحد كاجتماع قبائل خشعم، وبجيلة، وباهلة، ودوس، وأزد السراة، وهوزان، والحارث بن كعب وجرم، وزبيد، والغوث بن قرّ بن أد، وبني هلال بن عامر، على الصنم المعروف باسم «ذي الخلصة»، وفي اجتماع قبائل قضاعة، ولخم، وجذام، وعاملة، وغطفان، على الصنم المعروف باسم «الأقيصر» وغيرهم. . .

إن لهذه السمة الجديدة التي أصبحت تتجذر شيئاً فشيئاً في الميثولوجيا الدينية للفترة الأخيرة من العصر الجاهلي ارتباطها الواقعي، طبعاً، مع تطور البنية الاقتصادية للمجتمع الجاهلي من مستوى اقتصادي طبيعي إلى مستوى اقتصادي نقدي. فقد أوجد هذا التطور حاجة المجتمع التاريخية إلى مثل هذا التوجه الملحوظ في الوعي الديني نحو إطار تجريدي بدأ يكتسب ملامحه المميزة في صيغ عديدة انتهت به إلى ذلك التصور التوحيدي الإسلامي، ولكن ضمن سياق من التواصل والتفاعل التاريخي والتراثي الحضاري. إذ كشف البحث في العلاقة بين «ال» اللغوية و«ال» اللاهوتية عن التفاعل اللغوي واللاهوتي بين السومريين والساميين العرب الشرقيين «الآكاديين» والغربيين الذين يمثل العرب الجزيريون بُعداً وامتداداً تاريخياً لهم. «ففي النصوص الأكادية عرف الإله (مارتو) بمثابة إله البادية السورية، كما دعي كذلك الإله (مارنو) أي (رحمان). وعلى ذلك، فقد كان وجوده وانتشاره في اليمن تحت اسم (الرحمن الرحيم) يمثل ظاهرة التواصل والتفاعل بين الآكاديين والسوريين واليمنيين. وجدير بالنظر والاهتمام أن اسم هذا الإله غالباً ما كان يرد مسبوقاً بإشارتين لاهوتيتين هما (أل، أل)، أي (الإله)، أما هذا الأخير فقد انقلب، فيما بعد على سبيل الإدغام، إلى (الله). وقد يكون اسم (اللات) منحدراً من ذلك التصنيف اللاهوتي (واللغوي)، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه الآلهة تبرز في الذهنية الأسطورية (الوثنية) الجزيرية بمثابة أحد عنصري الفعل الإخصابي الكوني، الذي ينتج

العملية التكوينية عبر ولادة عشتر (العزى)»[1].

بناء على ما تقدم نستنتج أن عقيدة التوحيد الإلهية عند ظهورها في مجتمع الجاهلية الأخيرة، لم يكن أمراً مفاجئاً هبط عليه دون سابق علاقة بينه وبين تلك الصيرورة التاريخية للمجتمع الجاهلي نحو مجتمع عربي بالمعنى الكيفي، بل كان ظهورها أمراً اقتضته هذه الصيرورة التاريخية نفسها. فالإسلام حين قدّم للجزيرة أداتها التوحيدية إنما قدمها في الزمن المحدّد لأن حاجة الجزيرة إلى التوحيد كانت قد نضجت تاريخياً لا بوصفها قوة مادية موحدة فحسب، ولكن أيضاً بوصفها فكرة مبدئية توحيدية.

ثالثاً: الحنيفة

في سياق التطور الاقتصادي ـ الاجتماعي لسكان شبه الجزيرة برزت ظاهرة الحنفاء لتكون الأداة ـ النظرية التي واكبت هذا التغيير المادي على مستوى الوعي الديني. لكن هذا التفسير الاجتماعي يظل ناقصاً إذا أغفلنا عاملاً آخر برز هو أيضاً على صعيد الوعي الديني لبعض المناطق العربية، إذ أدى دوره الإيجابي في تغيير المحتوى الوثني الساذج لهذا الوعي، ونعني بالعامل ذاك الوجود الديني اليهودي ـ المسيحي في شبه الجزيرة. «فقد كان طبيعياً، خلال التعايش زمناً طويلاً بين التصورات الوثنية والأفكار اليهودية والمسيحية بشأن وجود العالم، أن يحدث التفاعل بين هذه وتلك وأن يشيع الجدل في مسائل الخلق والألوهة وطبيعة الآلهة حتى مسائل البعث والقيامة والنبوة أيضاً. ثم أن ينتج التفاعل الطويل الأمد وأن تنتج اختماراته في ذاكرة الوعي ظهور فريق من الناس، في مجتمع الجاهلية، بموقف متميز حيال كل تلك المسائل الكونية، أي بموقف ليس بوثني ولا يهودي ولا مسيحي، بل متفرد باتجاه الرؤية التأملية كعلامة على ولادة أمر جديد من رحم الأمر القديم نفسه، أو إرهاص بهذه الولادة»[2]. وبالفعل كانت جماعة الحنفاء هي الجنين ـ النتيجة لذلك اللقاح الديني الثلاثي حيث لم تتوقف

---

(١) طيب تيزيني، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.
(٢) حسين مروة، النزعات...، ص ٣٠٩.

دعوتها عند إلغاء الجذور الوثنية وتطهير القطاع النفسي منها فحسب، بل وساهمت بدرجة ما في النمو النظري ـ المعرفي التالي لعقيدة التوحيد في الإسلام.

وإلى جانب دورها النظري ـ المعرفي تميزت جماعة الحنفاء على مستوى الواقع الاجتماعي المتحرك بدعوتها الضمنية: «.. إلى إلغاء الأساس الاجتماعي الذي قام عليه كل البناء الذهني للعالم في وعي الوثنية الجاهلية. ومن هنا، تحديداً ننظر بعناية مشددة إلى هذه الظاهرة (الحنفاء) كحلقة ذات شأن كبير في مرحلة الانتقال من عصر الجاهلية إلى عصر الإسلام»[1].

وتبقى هذه الحلقة على الرغم من إضاءتنا لإتجاهها المعرفي ـ الإيديولوجي في زعم أحد الباحثين المعاصرين «أشبه» «بالحلقة المفقودة» في تاريخ تطور الإنسان، ذلك أن الصورة التي رسمها المفسرون وأهل الأخبار عن عقيدة الحنفاء ليست واضحة، فهي صورة غامضة مطموسة في كثير من النواحي، تخصّ الناحية الخلقية أكثر مما تخصّ الناحية الدينية، فليس فيها شيء عن عقيدتهم في الله، وكيفية تصورهم وعبادتهم له»[2].

رابعاً: الإسلام

إن الذي يعنينا من عقيدة التوحيد الإسلامية، مضامينها الثورية التقدمية، إذ لا يكفي ما نقوم به الآن من إضاءة هذه المضامين وربطها بالمستوى الاقتصادي ـ الاجتماعي للظرف التاريخي، بل ـ وهذا ما يجب التأكيد عليه ـ لا بد من تطويعها بكيفيات عديدة تمنحها القدرة على التعمق والامتداد والاستمرارية التاريخية، بحيث تجد فيها أمتنا العربية الراهنة الإطار الفكري القادر، بحق، على أن يستوعب تناقضاتها الطبقية على صعيد الواقع الاجتماعي، ويسمو بها إلى مستوى التعبير الفكري ـ الإيديولوجي الناضج المتمثل لهذا الصراع الطبقي.

---

(١) حسين مروة، المصدر نفسه، ص ٣١٦.

(٢) حسين مروة، المصدر نفسه، ص ٣١٦. والجدير بالذكر أن مروة يستعيد هذه التأكيدات من جواد علي التي ضمّنها كتابه الضخم تاريخ العرب قبل الإسلام [٨ ج] (بغداد، المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٠ ـ ١٩٥٧).

إن المضامين الثورية التقدمية التي نجتهد في إضاءتها هي التي تكون موضوع هذا التطويع، لأنها تتمتع في نظرنا باستمرارية تاريخية تتبدى في عدة صور مختلفة بخلاف المضامين المعرفية (الدينية) التي تشكل في معظمها مادة معرفية جامدة غير قابلة للتغيير تتمتع باستقلالية مطلقة تجاه فعل التاريخ.

فوضع المسألة على هذا الأساس يعني أن الأرضية الإيديولوجية التي بنى عليها الإسلام عقيدته التوحيدية في الماضي يمكنها أن تستعاد وتستوعب بكيفية أو بأخرى في الحاضر، وتوظف في الاتجاه نفسه، أي اتجاه محاربة الصراع الاجتماعي والاستغلال الطبقي.

وإذا كانت هذه الأرضية حاضرة فعلاً ـ على حدّ تعبير أحد المفكرين المعاصرين ـ في أصل الوحي، وفي أول إعلان له في الشهادتين، لأن الشهادة إعلان وبيان، وإعلان رؤية، وبيان موقف يبدأ بالرفض والنفي، بالتمرد والثورة على كل آلهة العصر المزيفة في «لا إله»، ثم يأتي بعد ذلك فعل الإيجاب ووضع مبدأ واحد يتساوى أمامه الجميع في «إلاّ الله»[1]. فالبعد الميتافيزيقي الذي تنطوي عليه الشهادتان، إذاً (أي الجانب الإلهي في التوحيد)، ليس في واقع الأمر إلاّ الصورة الذهنية القائمة في وعي المسلم الديني عن القوة المادية «المؤسسة» التي تضمن تحقق التوحيد على مستوى الروابط والأواصر الاجتماعية والبشرية.

يقول الله سبحانه وتعالى في الآيات القرآنية التالية:

ـ ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً، والذي أوحينا إليك، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين، ولا تفرقوا﴾ [سورة الشورى/ الآية ١٤].

ـ ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات﴾ [سورة

---

(١) حسن حنفي، «موقفنا الحضاري» ـ ورقة قدمت إلى ندوة الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٨٥، ص ٣٩.

آل عمران/ الآية ١٠٥].

- ﴿وأطيعوا الله ورسوله، ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم، واصبروا إن الله مع الصابرين﴾ [الأنفال/ الآية ٤٦].

- ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً﴾ [آل عمران/ الآية ١٠٣].

إن البعد الاجتماعي كما نقرأه الآن بوضوح في هذه النصوص القرآنية، قد بيّنه النبي (ص) كذلك في أول وثيقة سياسية وضعها بعد هجرته مباشرة إلى يثرب، إذ يقول: «كتب محمد بين المهاجرين والأنصار كتاباً واعد فيه اليهود وعاهدهم وأقرّهم على دينهم، وأموالهم، واشترط عليهم واشترط لهم»..

ويقول أيضاً: «هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم وجاهد معهم أنهم أمة واحدة من دون الناس...»[1].

إن إفراغ التوحيد من محتواه الواقعي الحيّ وجعله خطاباً مشروطاً بمستوى واحد هو المستوى الإلهي، قد يقود الوعي الديني العربي المعاصر إلى الاستلاب، لأنه حين يفكر في التوحيد لا يستحضره كواقع موجود «معادل» للإلهي، وإنما كواقع ممكن أي أنه ما زال موجوداً في الحلم فقط.

لقد قمنا بتحليل عقيدة التوحيد الإسلامية إذاً تحت ضغط السؤال الذي صدرنا عنه في الفصل الأول، وهو كيفية تأسيس التراث على صعيد الوعي العربي المعاصر بصورة تحقق للذات العربية الراهنة استقلالها التاريخي واستمراريتها في الوقت نفسه. والحق أن القطاع الديني الذي يشكل جزءاً كبيراً من تراثنا الفكري، يشكو بشكل لافت للإنتباه من غياب البُعد التاريخي، الأمر الذي جعلنا نلمس بالأصابع - إذا صحّ التعبير - تأثير ذلك في تصور الداعية السلفي لشروط النهضة الإسلامية. إن غياب البُعد التاريخي الذي جعل المثقف السلفي يقرأ مستقبل النهضة العربية في ماضيها الإسلامي، ليس نتيجة خياره

(١) محمد حسين هيكل، حياة محمد، ط ٥، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٢٢٥.

الإيديولوجي كما يتهمه بذلك المثقف اليساري، وإنما هو إفراز التأريخ السابق للثقافة العربية إبان عصر التدوين. لقد أقام الأشاعرة التصور الإسلامي في غياب قانون الحتمية(*) الذي يحكم الظواهر الطبيعية والاجتماعية، وذلك عندما استضمروا آلية التجويز بواسطة الإحتكام إلى الفضاء اللغوي لعرب ما قبل البعثة المحمدية، وبالتالي كانت النتيجة هي حضور هذه الفترات التاريخية (العصر الجاهلي، الإسلام، . . . الخ) في ساحة الوعي العربي المعاصر، بصورة غير منتظمة لم يُفصل فيها بين السابق واللاحق. لنختتم هذا الفصل إذاً بالتأكيد مرة أخرى أن الحاجة إلى إعادة تأسيس التراث العربي أصبحت عملية يفرضها تاريخ هذا التراث نفسه، وليست دعوة تزكّيها تصورات نظرية قبلية.

(*) أي النظر إلى الظواهر في سياقها التاريخي والاجتماعي، بحيث تصبح خاضعة في وجودها وتمظهراتها إلى شروطها الموضوعية.

الفصل الثالث

مشكلة السلطة في الإسلام

حفريات في الوعي السياسي العربي

تمثل مسألة السلطة في الإسلام مشكلة من أبرز مشكلات الفكر العربي المعاصر، ويكاد يتباين تقدير المواقف حولها من النقيض إلى النقيض. فهناك من يعتبر دخول الإسلام إلى مجال الصراع السياسي في الماضي السبب الأول لما تُعانيه المجتمعات العربية اليوم من أنواع الاضطهاد والتخلف الاجتماعي. وهنالك من يعكس القضية ويرى أن تخلي هذه المجتمعات عن نظام الخلافة والشورى الإسلامي وأخذها بأساليب الحكم الغربية كان هو السبب الأساسي الذي يفسر ما أصاب المسلمين من أشكال التقهقر والتراجع التاريخي.

إذاً، فكل ذلك يجعل من قضية السلطة في الإسلام بالضرورة موضع سجال وخلاف، ويطلق المعركة مجدداً حول الإسلام وداخله وفي معناه، حتى أصبح من المستحيل في الوقت الحاضر مقاربة موضوع الإسلام أو التفكير فيه وفي مستقبله السياسي، ومن ثم في واقع المجتمعات العربية ومستقبلها السياسي أيضاً، دون التفكير في مشكلة الموقف من قضية السلطة في الإسلام، أو الإسلام السياسي. فالمواقف المتباينة بشدّة منه أو بالأحرى المختلفة حوله لم تعد كما كان الحال سابقاً مجرد تفسيرات جزئية أو ترجمات بسيطة لتأويلات تجد إطارها المرجعي داخل الإسلام، أي داخل الخبرة المتنوعة والثرية للممارسة الثقافية الدينية للمجتمع العربي الإسلامي في العصور الوسطى، وإنما أصبحت تعبّر حالياً عن مشكلة حقيقية هي مشكلة علاقة المجتمع العربي بدينه خصوصاً وبالدين عموماً. بل إن هذه المواقف لا تشكل اليوم فحسب جزءاً مما نسميه الإسلام وإنما تكاد تطغى على كل ما عداها أو تتحول إلى المظهر المميّز للممارسة الدينية في المجتمع.

إن ما نحن بصدده هو في الحقيقة تفجّر عنيف لما يمكن تسميته بظاهرة الإسلام السياسي، أو كما يصفه محمد أركون بحق «صحوة التوجه الديني وانتشاره» في الأقطار العربية الإسلامية، والذي يوازي في الوقت ذاته ما تعبر عنه الأدبيات الأنثروبولوجية المعاصرة بـ «عودة المكبوت الاجتماعي». إن تفجّر هذه الظاهرة وانتشارها لا يقتصر فحسب على الدين ومكانته في المجتمع العربي، بل يكاد يكتسح معه، نظراً إلى أهمية الموضوع وحساسيته، كل المستويات التحتية والفوقية للمجتمع، ويبدو وكأنه «عمل داخلي» يستهدف إعادة تركيب النسيج الاجتماعي لهذه الأقطار وفق نموذج محدد، هو ذلك الذي تشكل في المخيال الجمعي الديني عن تجربة التنزيل كما خبرها الرسول (ص) والمسلمون الأوائل.

ليس يعنينا في هذا الفصل أن نقدم فكرة إجمالية عن ظاهرة انتشار الإسلام السياسي ولا حتى عرضاً لردود الأفعال التي أحدثها عند هذا الطرف أو ذاك، إنما هدفنا في الحقيقة هو إعطاء تصور تاريخي لمسألة الاختلاف السياسي في الإسلام؛ وبالتالي تحديد العوامل التي جعلت من الإسلام ولا تزال موضع فرقة واختلاف، وإبراز ما إذا كانت هذه العوامل تنتمي إلى الإسلام كما يتحدد داخل مجاله التداولي النصي أو أنها ترجع في نهاية المطاف إلى أطر أخرى، اجتماعية وثقافية وإيديولوجية متصارعة، بإمكاننا أن نتجاوزها إلى تحقيق نوع من الرؤية المنهجية التي ينبغي في اعتقادنا أن تحكم منذ الآن وفي المستقبل أيضاً، أي موقف من الإسلام وترتفع من ثم بالمناقشة حول الدين إلى المستوى الذي يتيح التوصل إلى حد أدنى من التفاهم والتوافق واللقاء كي لا يكون الإسلام عامل تمزق وتشرذم طائفي في الوقت الذي يشكل فيه أحد ركائز الوحدة الوطنية إن لم نقل الركيزة الأساسية.

١ ـ الإطار التاريخي للصراع السياسي في الإسلام

شهد المجتمع الإسلامي بعد وفاة النبي (ص) أحداثاً سياسية كبيرة، اصطلح المؤرخون على تسميتها بـ «مشكلة الخلافة في الإسلام». وقد استمرت هذه الأحداث تشغل الحيّز الأكبر من عهد الخلفاء الراشدين إلى غاية سنة ٦٦١

ميلادية، سنة انقلاب الخلافة إلى «ملك عضوض» إبان حكم معاوية بن أبي سفيان، مؤسس الدولة الأموية. ويهمنا هنا أن نتعرف إلى حقيقة هذه الأحداث والدوافع الفعلية التي كانت تؤطرها، وأخيراً وليس آخراً، إلى علاقتها بالمجرى العام للتاريخ الإسلامي.

يظهر من مختلف المصادر التاريخية التي تتحدث عن الكيفية التي عالج بها الصحابة مسألة خلافة النبي أن وفاته كانت مفاجأة لهم من جهة، وأنه لم يعيِّن من ينوب عنه في القيام بالمهام التي يتطلبها سير دولة الإسلام الفتية من جهة أخرى. أما المفاجأة فتبدو ظاهرة في موقف بعض الصحابة الذين لم يصدقوا خبر وفاة الرسول (ص) وعلى رأسهم عمر بن الخطاب الذي راح يتوعّد بالقتل كل من يدّعي أن الرسول قدمات[1]. أما كون النبي لم يُعين من يخلفه في قيادة المسلمين فيتجلى هو أيضاً من خلال تصرف الأنصار في سقيفة بني ساعدة. لقد بادر هؤلاء فور إعلان خبر وفاة النبي إلى الاجتماع بهدف تعيين واحد منهم يكون على رأس قيادة المسلمين. غير أن أبا بكر وعمر بن الخطاب وأبا عبيدة بن الجراح تدخلوا وبعد جدال طويل أنهوا الموقف بمبايعة أبي بكر للخلافة.

إن ما يهمنا من هذه المعطيات في حقيقة الأمر لا يتعلق بصحة أو خطأ وجهات النظر المختلفة التي دافعت عنها هذه الفئة أو تلك من الفئات التي شهدت مجريات سقيفة بني ساعدة، لأنه إذا كان من الجائز التشكيك في بعض أو كل الروايات التي سجلت لنا ما حدث أثناء هذا الاجتماع بدعوى أنها إنما تعكس تأويلاً أو توجهاً معيّناً أملته دوافع سياسية زمن تدوينها في العصرين الأموي والعباسي، فإن ذلك لا يُقلِّل في نظرنا من أهميتها التاريخية، أعني كونها تمثل

(١) الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، **تاريخ الأمم والملوك** [٦ ج]، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٨٨، ج ٢، ص ٢٣٢ - ٢٣٣. وابن هشام (أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المَعَافِرِيّ): **السيرة النبوية** [٤ ج] تحقيق الدكتور عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي ١٩٩٠، ط ٣، ج ٤، ص ٣٠٦ - ٣٠٧. وابن الأثير (محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد) **الكامل في التاريخ** [١٠ ج] بيروت، دار الكتاب العربي [د.ت]، ج ٢، ص ٢١٩.

منظومة من الأفكار والتصورات التي يمكن من خلالها استجلاء صورة الـوعي السياسي العربي في ممارسته للسياسة نظرياً وعملياً. وإذا شئنا الدقة أكثر قُلنا إن ما يهمنا من هذه المعطيات ليس مواد البناء، بل الكيفية التي تمت بها عملية البناء، ذلـك لأنه سـواء تعلق الأمر بـالفتن التي عرفهـا عصر الخلفاء الـراشـدين أو بالمناظرات الفكرية في العصرين الأموي والعباسي، فإن الذي كان يتشكل في الحقيقة هو الوعي العربي، وليس فقط العصر الإسلامي أو الأموي أو العباسي. وهذا لا يرجع فحسب إلى أن عملية البناء قد اتجهت أساساً إلى الجانب النظري (علم الكلام، الفرق الدينية. . .) بل أيضاً لأنه في عملية البناء هـذه بدأت تترسخ في الفكر طرق في العمل والإنتاج وأساليب في الإقناع ومقاييس للرفض والقبول. . . إنه الخطاب العربي الذي كان آخذاً في التشكّل، الخطاب في معناه الإصطلاحي الفلسفي المعاصر الذي «يعني الكلام المنظم عن أشياء بالسكوت عن أشياء وإبراز أشياء، وبعبارة أخرى، الاستدلال على أشياء بأشياء مع إغفال كثير من الأشياء»[1].

لنتجه باهتمامنا إذن إلى المعطيات التي تحتفظ بها كتب الرواة، ولنتساءل ما الـذي يكمن خلفها من محـدّدات للوعي السياسي العـربي بخصوص مسـألـة الخلافة؟

إن من يستعرض مختلف الروايات التي تتحدث عن الكيفية التي حسم بها المسلمون مشكلة خلافة النبي ليسعه أن يستخلص ثابتين أساسيين كان لهما بحق تأثير كبير في مجرى هذه العملية. **أولاً**، عـدم تعيين النبي لمن يخلفـه في قيادة المؤمنين[2]؛ **ثانياً**، اختلاف الصحابة فيما بينهم، الأنصار والمهاجرين من جهة،

---

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي [نقد العقل العربي -1] بيروت، دار الطليعة، ط ٢، ١٩٨٨، ص ٦١.

(2) يميل أغلب السنيين إلى الاعتقاد بأن تعيين أبي بكر خليفة على المؤمنين كان بدافع استخلافه من طرف الرسول (ص) في الصلاة. غير أن هذا الاعتقاد لا يكاد يثبت أمـام السببين الآتيين:

- لو كانت الإمامة في الصلاة من بين الأسباب الرئيسية في بيعة أبي بكر، لما تخلّف عن مبايعته صحابة كبار ذوي وزن وسابقة في الإسلام أمثال علي بن أبي طالب والزبير بن العوام =

والمهاجرين فيما بينهم (بنو هاشم، بنو أمية) من جهة أخرى.

إذا نحن نظرنا إلى الثابت الأول من الناحية السيميائية، أي من ناحية الدلالات والرموز والمعايير التي ينطوي عليها، فما الذي يمكننا أن نقرأ فيه؟

لا شك أن موت الرسول بالكيفية التي ترويها مصادر المؤرخين، قد وضع الأمة الإسلامية أمام امتحان خطير كاد يستهدف وحدتها وكيانها الداخلي، وهو ما كشف عنه، فعلاً، اجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة. غير أن المعاني الحقيقية التي يكتسيها هذا الحادث لا تتعلق فحسب بهذا الوجه الظاهر للمسألة، بل لا بد أن تكون هناك أسباب أعمق جعلت الرسول يترك أمر تعيين خليفة له إلى اختيار الصحابة، على الرغم من أن هذه العملية كانت ـ في حد ذاتها ـ تنذر باحتمالات خطيرة تهدِّد مستقبل الأمة. أقصد أن الرسول قد أضفى بتصرفه ذاك على المشكلة طابعاً ينزع عنها أي تأويل آخر، سوى التأويل الذي يقتضيه منطق الصراع في ذلك العصر، وهو منطق قد عبّر عنه النبي نفسه بقوله: «أيها الناس، أنتم أدرى بشؤون دنياكم».

نعم، لقد اعتبر الصحابة مسألة الخلافة في الإسلام قضية اجتهادية وتعاملوا معها بوصفها كذلك، فاعتبروا ميزان القوى وراعوا الكفاءة والمقدرة ومصلحة

= والعباس بن عبد المطلب وعمار بن ياسر وغيرهم...
ـ يذكر المسعودي أن أبا بكر قال لمن حوله وهو يحتضر: إنه ندم على ثلاثة أشياء فعلها وليته لم يفعلها، وندم على ثلاثة أشياء لم يفعلها وتمنى لو فعلها. ومن بين الأشياء التي لم يفعلها وتمنى لو فعلها قوله: «وددت أني كنت سألته (يقصد النبي) في مَنْ هذا الأمر (الخلافة) فلا ينازع الأمر أهله». انظر: المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي) مروج الذهب ومعادن الجوهر [٤ ج] تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا، المكتبة العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨، ج ٢، ص ٣٠٩. ومعنى هذا الكلام أن استخلاف أبي بكر في الصلاة لا يتضمن بالضرورة استخلافه على رأس قيادة المؤمنين.
وهناك قصة أخرى تقول أن العباس عمّ النبي طلب من علي بن أبي طالب أن يدخل على النبي عندما مرض مرضه الأخير ويسأله إذا كان لبني هاشم شيءٌ من هذا الأمر، فرفض علي. ويرى الرواة أن علي خاف أن يكون الرد سلبياً، فيُحرم الهاشميون منها إلى الأبد. وقد علّل رفضه قائلاً: «والله لئن سألناها رسول الله فمنعناها لا يعطيناها الناس أبداً، والله لا أسألها رسول الله أبداً» الطبري، المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

الأمة. وكل ذلك محكوم بمنطق «القبلية» في العصر الإسلامي عموماً. ولهذا كانت الكلمة الحاسمة للعبارة التي فاهَ بها أبو بكر: «إن العرب لا تدين إلا لهذا الحيّ من قريش»[1] أو «إن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش»[2] وهذا حكم موضوعي، يُقرِّر أمراً واقعاً. وقد سلّم الأنصار بذلك عندما تحرك فيهم مفعول القبيلة الضيق (الصراع بين الأوس والخزرج)[3] وأيضاً عندما أدركوا أن وزن المهاجرين هو الأقوى في مجال الحفاظ على وحدة الدولة واستمراريتها.

نخلص مما تقدم إلى النتيجة العامة التالية، وهي أن القول الفصل في مجريات هذه القضية كان للقبيلة وحدها، وبتعبير أدق إنه لم يكن للعامل الديني ولا لأي عامل آخر دور يستحق الذكر. صحيح أنه كانت هناك إشادة بفضل كل من المهاجرين والأنصار في نشر الدعوة المحمدية وحمايتها[4]، ولكن حظوظ الفريقين كانت في الواقع متكافئة، الأمر الذي فتح المجال واسعاً للاعتبارات القبلية لترمي بثقلها في تغيير مسار الأحداث، خصوصاً وأن مجتمع الدعوة المحمدية كان يضم إلى جانب «السابقين الأولين» من المهاجرين والأنصار، أعداداً كبيرة من مسلمي الفتح، الذين دخلوا الإسلام وهم يحملون بقايا من «حمية الجاهلية».

٢ ـ ملاحظات حول إعادة بناء الوعي السياسي في الإسلام:

لم يكن هدفنا من الفقرات السابقة، إمداد القارىء بمعلومات عن مجريات الأحداث في سقيفة بني ساعدة، فمصادر الرواة قديماً وحديثاً زاخرة بالمعلومات

---

(١) ابن عبد ربه (أحمد بن محمد)، **العقد الفريد**، تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى [دت]، ج ٤، ص ١٢٧.

(٢) الطبري، المصدر نفسه، ص ٢٣٥. وابن هشام، **السيرة**، ج ٤، ص ٣١٠.

(٣) ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم)، **الإمامة والسياسة** [٢ ج] الجزائر، موفم للنشر، ١٩٨٩، ج ١، ص ١٤. والطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤٣. وابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٢، ص ٢٢٤.

(٤) ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

التاريخية بخصوص هذه المسألة. ولكن الذي قصدناه كان من أجل إعطاء تصور من الداخل لظاهرة الصراع السياسي في الإسلام، أي وبمعنى آخر أننا تجنبنا جميع المنطلقات الخارجية التي تجعل مسار القراءة الموضوعية ينحرف عن غايته.

وهذا ما يُمكن لمسه بالفعل لدى أغلب الدارسين والباحثين، إذ يبدو الحرص على ربط الصراع السياسي في الإسلام بعوامل وعناصر تنتمي إلى أطر غير الأطر التي تنسجها شبكة العلاقات داخل هذه الظاهرة أمراً متناقضاً مع خصوصية الوضع الذي تحتله إشكالية الخلافة في التاريخ الإسلامي. فهذه الإشكالية كما أبرزها سياق التحليل السابق، ذات طبيعة مفتوحة، أعني أنها ليست خاضعة للمجال التداولي النصي نفسه الذي تحدّدت داخله المعتقدات والمبادىء الدينية الإسلامية.

لنغض الطرف الآن عن الثوابت البنيوية التي تؤطر مقولة الخلافة في الوعي العربي الإسلامي، ولنتجه باهتمامنا صوب مختلف الدلالات التي تكتسبها هذه المقولة، من خلال المستويات التالية:

المستوى الأول: يتحدد بالزوج الخلافة ـ الوصيّة، ويظهر هذا الزوج بمثابة ركن أساسي من أركان العقيدة في الأدبيات الشيعية والصوفية التي تُعطي الإمامة والولاية أهمية بالغة. فالإمام أو الولي هو الشخص الذي يرث النبي في زعامة الأمة، ويتعينّ على هذا الأخير ـ أي النبي ـ أن يُبينّ ذلك عن طريق الوصيّة التي تغدو في نظرهم أصلاً من أصول العقيدة، لا تستقيم الشريعة إلا بالعمل بها[1].

المستوى الثاني: يتحدد بالزوج الخلافة ـ الإجماع ويعتبر من المصادر الرئيسية للتشريع الإسلامي عند الفقهاء وجمهور أهل السنّة عموماً. غير أن الناظر إلى مذاهب هؤلاء لا يكاد يتبينّ أي اتفاق بخصوص المعنى الذي يعطونه لكلمة إجماع، هل هو إجماع الأمة كلها، أم هو إجماع فئة منها فقط، كأهل الحلّ والعقد والذين لهم حق في الشورى؟

---

(١) مقدمة ابن خلدون، [٣ ج] تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي، القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ط ٣، ١٩٧٧، ج ٢، ص ٥٨٧.

فبالرغم من أن أبا الحسن الماوردي[1] هو المفكر الوحيد، باتفاق الباحثين، الذي عني عناية كبيرة بتخليص مشكلة الخلافة من الطابع السجالي الكلامي الذي أطّرها في المباحث الكلامية الأشعرية، وأعاد طرحها بصيغة تقريرية على طريقة الفقهاء، إلا أنه لم يستطع أن يتجاوز الخلاف حول المعنى الذي يجب أن تتضمنه كلمة إجماع. فكان كل ما فعله هو أنه انتزع أقوال المتكلمين مثل الباقلاني والبغدادي في إثبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان، وحاول أن يجعل منها الشروط الممكنة التي يصير بموجبها الإجماع موافقاً من ناحية الشرع لانعقاد الإمامة.

أما **المستوى الثالث**: فيتحدد بالزوج الخلافة ـ الحكمة. والجدير بالذكر أن مفهوم كلمة «الحكمة» يرد هنا إلى نوع من المعرفة الغنوصية (الهرمسية)، هي تلك التي كان يصفها نومينوس بالحكمة التليدة التي يجب أخذها من الشرق لإضافتها إلى فلسفة أفلاطون وفيثاغورس. وتشير الدراسات الحديثة ، إلى كون الموطن الأصلي لهذه الفلسفة هي المراكز الحضارية لبلاد الشرق القديم ـ أنطاكية بشمال سوريا والإسكندرية. . . حيث كانت تنسب إلى «الحكماء السبعة». ومما يلفت الإنتباه حقاً هو أن الشهرستاني[3] الذي اهتم أساساً

---

(1) الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري)، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. تحقيق خالد عبد اللطيف السبع العلمي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٩٩٠، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(2) ـ دي لا سي أوليري، **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**. ترجمة إسماعيل البيطار، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط ١، ١٩٧٢.

ـ هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (١١٩٨ م)** ـ بيروت، منشورات عويدات، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، مراجعة وتقديم الإمام موسى الصدر ـ الأمير عارف تامر، ط ٣، ١٩٨٣.

ـ عبد الرحمن بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**. الكويت، وكالة المطبوعات/ بيروت، دار القلم، ط ٤، ١٩٨٠.

- Festugière O.P: la révélation d'hermes trismijiste [4 Volumes], Paris, Ed. Gabalda, 1944-1949.

(3) الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الأشعري)، **الملل والنحل**، تحقيق عبد العزيز =

بالبحث في الموروث الثقافي القديم السابق للإسلام لا يضع هؤلاء الحكماء السبعة ضمن الفلاسفة المشائين، أي أولئك الفلاسفة الذين ينتسبون إلى تعاليم أرسطو، بل يعتبر مقالاتهم مختلفة تماماً عن جميع ما ذهب إليه أرسطوطاليس وانفرد به من أقوال، الأمر الذي يعني أن الإطار العام ـ الغنوص المشرقي ـ الذي ينتظم هذه المقالات يتناقض كلّية مع الطابع العقلاني للفلسفة اليونانية.

إن السؤال الذي يمكن طرحه هنا هو: ما مضمون هذه المقالات التي تحتويها الفلسفة الهرمسية؟

الجواب عن هذا السؤال يُمكن تلخيصه فيما يلي: تقول الأدبيات الهرمسية بوجود إلهين في هذا العالم، الأول تسميه الإله المتعالي (الله) مقره في قمة الكون فوق سماء النجوم الثابتة، وهو منزّه تمام التنزيه عن أية مشابهة بينه وبين أحد من خلقه، لا يهتم بشؤون الكون، ولا يدخل في علاقة معه لأن كل ما فيه محفوف بالنقص؛ وإله ثان تطلق عليه اسم الإله الصانع الذي أبدع العالم السماوي، عالم ما دون القمر، وكل ما يشتمل عليه من كائنات، وذلك بتكليف من الإله المتعالي. هذا من جهة ومن جهة أخرى، «فإن عالم ما تحت فلك القمَر خاضع كله لتأثير الكواكب السبعة وأفلاك البروج ومن هنا توزع البشر إلى سبعة أصناف يخضع كل صنف منها لخصائص برج من البروج الفلكية السبعة. والإنسان مؤلف من جسم مادي أي غير طاهر، يسكنه الشر ويلابسه الموت، ومن نفسٍ تشتمل على جزء شريف ينحدر من العقل الكلي (Raison Universelle). هذه النفس الشريفة، بل هذا الجزء الشريف من النفس، يعيش في صراع دائم مع الرغبات والأهواء التي سببها وجود الجسم. ولوضع حدٍ لهذا الصراع جاء الإله هرمس، الوسيط بين الإله المتعالي والإنسان، بتوسط العقل الكلي ليعلن

= محمد الوكيل [٣ ج في مجلد واحد] القاهرة، مؤسسة الحلبي، ١٩٣٨، ج ٣، ص ١١٧. ويراجع أيضاً ج ٣ ص ٣ حيث يشير الشهرستاني إلى أن فلاسفة الإسلام أغفلوا ذكر الحكماء السبعة وأهملوا ذكر مقالاتهم الأمر الذي يعني أن هذا المؤرخ الكبير كان واعياً تماماً بأن فلسفة هؤلاء الحكماء السبعة تختلف عن فلسفة الفلاسفة الإسلاميين (الكندي ـ الفارابي ـ ابن سينا) الذين سلكوا طريقة أرسطو في البحث.

الخلاص ويبيّن طريق النجاة. غير أن أقلية من الحكماء والأصفياء هي وحدها التي تستطيع أن تتحمل إشراقة العقل (= الكلي) الهادي إلى طريق المعرفة الحقّ، طريق اندماج النفس في الله. وهؤلاء الحكماء الحقيقيون، المطهرون المقدسون المجتنبون لكل نقصٍ، هم وحدهم الذين يتحررون من المادة ويفلتون من قبضة القدر (= الضرورة) فتصعد نفوسهم الناجية إلى السماء بينما تندمج أجسامهم، بعد الموت، مع جسم كوكب من الكواكب»[1].

غني عن البيان القول، أننا لم نقصد من خلال هذا العرض لمضمون الفلسفة الهرمسية أن نثقل على القارىء بمعلومات خارجة عن نطاق اختصاصه، وإنما أردنا أن نقيم نوعاً من الترابط البنيوي بين أطروحات هذه الفلسفة والأدبيات السياسية الإسلامية المحكومة بالثنائي (خلافة ـ حكمة). وبتعبير آخر، إن الأمر يتعلق فقط بالبحث عن واحد من المنابع الرئيسية للموروث القديم في الفلسفة السياسية لدى أبي نصر الفارابي، أحد أبرز الممثلين لهذه الفلسفة، حيث نلمس في الخصال التي يشترطها لمن يجب أن تكون له رئاسة المدينة الفاضلة، حضوراً قوياً للهرمسية، كما أوضحها العرض السابق. فهو يعتبر مثلاً الحكمة السبب الضروري الذي تحوز به المدن على أعلى مراتب الكمال والسعادة والشرف. وهذه الحكمة، إنما تحصل للإنسان في نظر أبي نصر الفارابي، من الوحي الذي يفيض به الله تعالى عليه بتوسط العقل الفعّال: «فيكون ما يفيض من الله، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل (الإنسان) بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيّلة. فيكون بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات

---

(١) **Albert Rivaud, Histoire de la philosophie**, Paris, P.U.F. 1960, T.1, p.518. ذكره محمد عابد الجابري في **تكوين العقل العربي**، ص ١٧٦. ولمراجعة تفاصيل أكثر حول الفلسفة الهرمسية أنظر: محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية [نقد العقل العربي ـ ٢]**. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٦، القسم الثاني، ص ٢٥٧.

السعادة وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال... وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس»[1].

لقد انتهى بنا الحفر إذاً داخل الوعي السياسي العربي إلى تحديد ثلاثة أزواج من المفاهيم تشكل في ترابطها ما يمكن أن نسميه بـ«الإسلام السياسي». والإسلام السياسي بهذا المعنى إنما يجد قوام ذاته في الموروث الثقافي القديم، وليس في الحقل النصي للقرآن والسُنّة. ذلك أن التجربة الدينية كما عاشها النبي والمسلمون الأوائل لم تكن قادرة عبر قوانين تطورها الذاتي أن تفرز كل تلك الرؤى والاستشرافات التي اكتسحت الفكر العربي خلال عصر التدوين. ولا يجب أن يفهم من كلامنا هنا أننا نصدر عن نظرة علمانية، بل نحن، على العكس من ذلك، ندعو إلى إعادة تأسيس الوعي السياسي في الإسلام عن طريق الانتظام في مفهوم الإجماع. والإجماع، كما سبق أن أكدنا، ليس تصوراً ثابتاً يُمكن اختزاله في مصطلحات وتعريفات فقهية، بل هو نموذج مفتوح يغتني بالممارسة الحضارية. وإذا كان اختلاف الصحابة في سقيفة بني ساعدة حول من يجب أن يخلف النبي في قيادة المؤمنين، لا يدع أي مؤشر يساعد الفقهاء والمؤرخين على أن يستنبطوا معنى محدداً لمفهوم الإجماع في الإسلام، فلأن ذلك يرجع - في اعتقادنا - إلى طبيعة الوضعية الاجتماعية التي كانت ترزح تحتها دولة الدعوة المحمدية آنذاك. إن تأثير الصراعات القبلية التي عادت إلى الساحة السياسية ربما بصورة أقوى مما كانت عليه في الجاهلية وحركة الارتداد في الأطراف، قد لعبت دوراً كبيراً في إضفاء طابع معيّن على شكل الممارسة السياسية للمسلمين في الماضي. وهذه مسألة لا تحتاج إلى جدال، فكل فعل سياسي كيفما كان شكله هو دوماً نتاج ظروف معيّنة.

وبناء عليه، يمكننا التأكيد مرةً أخرى أن الانتظام في مفهوم الإجماع، ليس دعوة إلى القطيعة مع الحاضر، ما دامت القيم التي يتضمنها هذا المفهوم هي

---

(١) الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد) كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق الدكتور ألبير نصري نادر، بيروت، دار الشروق، ط ٤ (دت)، ص ١٣٥ - ١٣٦.

محصلة للعوامل التاريخية، وإنما يهدف إلى تحقيق التواصل بين الماضي والحاضر على صعيد الذات، بكيفية تخلّصنا من المتاهة الحضارية، وتجعلنا نُوظِّف تراثنا في اتجاه طموحاتنا، لا في اتجاه نفينا وضياعنا.

الفصل الرابع

الدولة ومحدّدات الحداثة

يحظى موضوع «الدولة» في السنوات الأخيرة من هذا القرن باهتمام ملحوظ من قبل المثقفين الجزائريين. ولعلّ في المتغيرات الدولية المعاصرة وانعكاساتها على معظم البلدان النامية بصفة عامة، ما يفسر جانباً من هذا الاهتمام، حيث يمكننا تحديده في المجالات الآتية:

المجال الاقتصادي:

يتركز النقاش في المجال الاقتصادي حول إشكالية الخوصصة (Privatisation)، وتتضمن هذه الإشكالية تساؤلاً ملحاً عن الدور الذي يجب أن تقوم به الدولة في هذا المجال والنتائج التي تترتب عنه. كما تتباين الأجوبة بخصوص هذه المسألة بين معارض للقطاع العام، يرى في تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية تجاوزاً على قوانين السوق وآلياته، وتعطيلاً للكفاءات الاقتصادية، لا يؤدي في نهاية المطاف إلاّ إلى مزيد من البيروقراطية وضعف في الأداء الاقتصادي، وبين مؤيد له.

ويستند المعارضون للقطاع العام في تعزيز موقفهم على الحجج التالية:

١ ـ ضعف كفاءة الأداء الاقتصادي والمالي والإداري من جانب أجهزة هذا القطاع بسبب افتقارها إلى الحرية الإدارية والمنافسة الاقتصادية، وتمتعها بالحماية الواسعة من طرف الدولة، بالإضافة إلى هيمنة العسكريين والبيروقراطيين والتكنوقراطيين عليها وإدارتهم لمشاريعها.

٢ ـ حبس موارد الدولة في نشاطات إنتاجية ليست من اختصاصها. إذ أن اختصاصها يحصر فقط في مشاريع الأشغال العامة، الأمر الذي يكلف الدولة خسائر مالية كبيرة ويرهق ميزانيتها.

٣ ـ إحجام المستثمرين الأجانب والمحليين عن توظيف رؤوس أموالهم في اقتصاديات البلدان التي يخضع اقتصادها لهيمنة قطاع الدولة بسبب خوفهم من قرارات المصادرة والتأميم أو بسبب فرض قيود بيروقراطية على نشاطهم، الشيء الذي يضعف قدرتهم التنافسية ويحدّ من أرباحهم الطائلة.

أما أنصار القطاع العام فيؤكدون، بعكس ذلك، على ضرورة مواصلة تدخل الدولة في المجال الاقتصادي نظراً للاعتبارات التالية:

١ ـ إن القطاع الخاص هو أول من يطالب بتدخّل الدولة حينما يكون في أزمة، ومن بين الأمثلة على ذلك أزمة مَزارعِ الدواجن، عندما طالب أصحاب المزارع بإعادة الجدولة. فتدخّل الدولة إذاً هو الذي حقق التنمية، بينما كان النمو الرأسمالي المحكوم بآليات السوق سيؤكد الاستقطاب بين مناطق متخلّفة وأخرى متقدّمة.

٢ ـ يكون تدخل الدولة أثناء النمو غير المتكافىء اجتماعياً بهدف التخفيف من حدّة الفقر، عبر أدوات أساسية كالضريبة التصاعدية ومدفوعات الرفاه الاجتماعي حيث تعيد توزيع الدخل القومي بكيفية تؤمن النظام الرأسمالي من الهزات التي تنجم عن التفاوت الطبقي.

٣ ـ إن ضعف الكفاءة التي يتخذ منها البعض ذريعة للمطالبة بالخوصصة ليست سمة خاصة بالقطاع العام، بل هي مسألة ترجع في أصلها إلى أنماط الحياة والسلوك وظروف المجتمع السياسية وقيمه الحضارية. فقد حققت شركات القطاع العام في بعض الدول الرأسمالية نجاحاً كبيراً مثل شركة إيري وإيني الإيطاليتين اللتين تغطيان حوالى ١٨ بالمائة من الإنتاج الصناعي في ذلك البلد، إضافةً إلى مؤسسات النقل البحرية والجوية، ولا يوجد من يطالب بنقلهما إلى القطاع الخاص. فالملْكية العامة لا تمنع، في الواقع، أن تُدار هذه القطاعات بالكيفية نفسها التي تُدارُ بها الشركات الخاصة.

٤ ـ يكون تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي للمجتمع غالباً لأغراض اجتماعية مثل تحديد أسعار بيع المنتوجات بغض النظر عن التكلفة الحقيقية

للإنتاج، وهو يستلزم أن نفصل بين مستويين هما: أهمية إجراء الحسابات الاقتصادية السليمة في وحدات القطاع العام، ثم إذا كانت الدولة تفرض ضريبة تقلل من الربح،فلا بد أن تكون المحاسبة على أساس «أسعار ظل». وهكذا فتدخلُ الدولة مشروعٌ من الناحية الاجتماعية ما دام يهدف إلى حماية المستهلكين، وإذا كانت هناك ثمة أخطاء فهي في أشكاله، وهي قابلة بعد للتصحيح.

المجال السياسي:

تتمحور إشكالية الدولة في المجال السياسي حول الحديث عن الديمقراطية. وأصل الحديث عن الديمقراطية في الخطاب السياسي هو، كما يستنتج بحق أحد المفكرين المعاصرين، تأسيس الشرعية، وتعني الشرعية انبثاق السلطة عن إرادة الجماعة الوطنية عامة، باعتبار أن ذلك هو القاعدة الصحيحة للممارسة السياسية، بمعنى اتفاق قيم ومعايير السلطة الحاكمة مع قيم ومعايير المجتمعات التي تخضع لها. وبهذا المعنى، «فإن الشرعية تؤلف الضمانة كي لا تكون السلطة غريبة عن المجتمع أو خارجة عنه في أهدافها وغاياتها وسبل ممارستها والقيم التي تدافع عنها، أي، أخيراً، هي ضمانة الانسجام والتوافق بينهما، ومن ثم مصدر الاستمرارية والتداول السلمي للحكم، ومصدر وجود الدولة»[1].

إذن فموضوع الدولة في الخطاب العربي لا يمكن أن يعي ذاته كإشكالية على صعيد الممارسة السياسية والاجتماعية، إلاّ من خلال طرح قضية الديمقراطية، التي تستلزم معالجة أمرين هامين:

الأمر الأول يتعلق بالبنيان السياسي التقليدي الذي ساهمت في تكريسه وترسيخه عوامل عديدة، وترجع معظمها إلى عهود النظام العالمي «القديم»، إذ ساعدت ظروف الاستقطاب الإيديولوجي بين الشرق والغرب على تبلور أنظمة ذات طابع أرستقراطي وعسكري محافظ، استغلت ظروف هذا الصراع للحدّ

---

(١) برهان غليون: «الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي - مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة»، بيروت، مجلة **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٣٥، أيار/ مايو ١٩٩٠، ص ٢٢.

من المد الديمقراطي الذي شهدته مرحلة الاستقلال على يد القوى الوطنية المتنامية آنذاك، لصالح نموذج الحزب الواحد.

أما **الأمر الثاني** فهو ناتج عن الأول ومكمّل له في الوقت نفسه، ويتمثل في كيفية حدوث الانتقال من النظم الاستبدادية التوتاليتارية التي أفرزتها مرحلة الاستقلال إلى النظام الديمقراطي. إن هذا الانتقال لا يمكن أن يتم بالشكل الذي يؤدي إلى غرس الديمقراطية في الكيان الاجتماعي والسياسي الوطني إلاّ إذا توفّرت مجموعة من العوامل نلخصها فيما يلي:

أ ـ الفصل بين الدولة والمجتمع المدني، ويقتضي هذا الفصل إما انسحاب كامل للجهاز الإداري والحزبي وغيرهما من الأجهزة السلطوية في النظم التوتاليتارية، وإما دمقرطة أجهزة الدولة من داخلها بصورة جذرية عن طريق الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية.

ب ـ تقوم الديمقراطية على المشاركة في اتخاذ القرار. والمشاركة لا تنحصر فحسب في عملية التصويت، وإنما تستلزم تعدد المواقع والمستويات التي تُتخذ فيها أو منَ خلالها القرارات، ويقتضي هذا بدوره توزيعاً أفقياً وعمودياً للصلاحيات والأدوار والمهمات، يساوقه توزيع للسلطة. ويتجه هذا التوزيع باتجاه «اللامركزية» التي لا تقوم على أساس انسياب القرارات من القمة إلى القاعدة، كما هو شأن الأنظمة المركزية، ولكن تتطلب أن يكون كل إنسان حرًّا في موقع عمله، ومسؤولاً في الوقت ذاته عن نتائج أدائه لعمله.

ج ـ توفّر قدر معين منَ الحقوق والحريات، كالحق في التصويت والترشيح والتملُّك، والحرية في التفكير والتعبير. وتُعدّ هذه الحقوق والحريات بمثابة التعاقد الذي يبرمه الطرف المحكوم مع السلطة الحاكمة، حيث يتم إفراغه في صيغ قانونية تضبطها مجموعة من البنود الصريحة والواضحة ويوجّهها ميثاق علني وصارم. ومتى اجتمعت له هذه الشروط، فإنه يسري عليه ما يسري على جميع العقود من شروط الصحة ويعرض له ما يعرض لها من دواعي الاستحالة والبطلان.

المجال الثقافي:

إذا كان موضوع الدولة قد عرف تأسيساً كبيراً في المجالين الاقتصادي والسياسي من خلال طرح قضية الخوصصة والديمقراطية، فإنه في المجال الثقافي قد شهد أيضاً نوعاً من التأسيس من خلال النقاش الذي احتدم حول مسألة العلمانية. والواقع أن احتدام النقاش في هذه المسألة بالصورة التي هو عليها الآن، يعود إلى فشل الأنظمة السياسية ذات النظرة الأحادية في تحقيق مشروع الاندماج الوطني، وما رافق ذلك من إخفاق في البنيات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وتهميش للغالبية العظمى من المواطنين، التي وجدت في حركة الاحتجاج الديني متنفساً لأزمتها وتخفيفاً من حدة الشعور بالتهميش الذي عانته خلال العقدين التاليين للاستقلال.

إن انبعاث حركة المد الأصولي واتساع رقعتها في الأوساط الشعبية، قد أفرز بحق تحدياً كبيراً للمسار الديمقراطي الناشيء وإنذاراً فعلياً باحتمال العودة مرة ثانية إلى نظام حكم شمولي كالذي طبع مرحلة الاستقلال الوطني، الأمر الذي جعل مختلف النخب العصرية والقوى الاجتماعية الحديثة التي ترتبط مصالحها بتعميق المسار الديمقراطي، ترى في العلمانية، الإمكانية الوحيدة التي تخلِّص الديمقراطية من مأزق الحركة الأصولية، عن طريق تأسيس المجال السياسي على قواعد متينة تضمن الاستمرارية التاريخية، والتداول الفعلي للسلطة.

ثمة موضوعة أساسية تجعل الحديث عن العلمانية أمراً مشروعاً في الأقطار العربية، وليس خطاباً منقولاً عن الغرب، كما يدعي بعض المفكرين المعاصرين[1]. وتتمثل هذه الموضوعة في النواحي الثقافية والنفسانية والسلوكية التي تُشاد عليها الحركة الأصولية في المجتمعات العربية. ذلك أن رسوخ قيم

---

(١) نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر، محمد عابد الجابري وحسن حنفي في حوار المشرق والمغرب، الحلقة الثالثة حول: «العلمانية والإسلام» باريس، مجلة اليوم السابع، العدد ٢٥٦، نيسان/ أبريل ١٩٨٩، ص ٢٠ ـ ٢١ وبرهان غليون في: **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩، ص ٢٨٢، هامش ٢.

الواحدية والحاكمية في التقاليد والممارسات الثقافية التراثية، التي تُماثل بين عالم الألوهية وعالم الحياة البشرية، فتجعل من الثاني امتداداً للأول بحيث يبدو القول بالتعددية ـ مثلاً ـ نوعاً من المساس بهذه الثوابت التراثية، يحول دون تأصيل الديمقراطية في الوعي العربي المعاصر، الأمر الذي يتطلب الفصل على صعيد الوعي ذاته بين ذينك العالمين عن طريق تأسيس عالم الحياة البشرية تأسيساً مخالفاً لمجال الألوهية. فكل شيء بعد الله متعدّد ويجب أن يقوم على التعدد، وفي مقدمة ذلك الحاكمية عند البشر التي يجب أن تُسلب منها سلباً قاطعاً صفة الواحدية، سواء كانت باسم «المستبد العادل» أو «الزعيم البطل» أو «المارد العربي» أو غيرها. . .

من أجل تأسيس جديد لمفهوم «الدولة» في الوعي العربي المعاصر:

تطرح الفقرات السابقة،سواء ما يتعلق منها بالمجال الاقتصادي أو السياسي أو الثقافي،إشكالية الدولة في المجتمع العربي المعاصر من خلال ثلاث مسائل أساسية هي: مسألة الخوصصة، والديمقراطية، والعلمانية. والواقع أن اختزال قضية الدولة بالكيفية التي لمسناها منذ قليل في التصنيف الثلاثي، قد أفقد هذه الإشكالية مضمونها الحقيقي، أعني كونها تتعلق أولاً وأخيراً بالوضع الحضاري العام للمجتمع العربي. نعم إن الفصل في الدولة بين المستوى التحتي والمستوى الفوقي هو أمر مشروع، ولكن فقط في المجتمعات التي تطوّرت فيها الأوضاع إلى مرحلة الرأسمالية. أما المجتمعات التي لم تشهد بعد تطوراً في الاتجاه نفسه، فيجب النظر إليها باعتبارها تُشكل بنية واحدة يتداخل فيها العامل الاقتصادي والاجتماعي والديني والإيديولوجي.

من الباحثين المعاصرين الذين أولوا اهتماماً خاصاً لما نحن بصدد الخوض فيه، أي لمشكلة العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية (مجتمعات الشرق القديم ومجتمعات العالم الثالث)، الباحث الأنثروبولوجي، موريس غودلييه. ويرى هذا الباحث، أن من بين التصورات الرئيسية التي يجب على الفكر الماركسي المعاصر أن يعيد النظر فيها، إذا هو أراد أن يساير التغيرات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية، التصوّر الذي صاغه انجلز

حـــول نشـأة الـــدولـــة في المجتمعـــات الشرقيـــة، حيث يعتـــبر ـ أي انجلز ـ أن ظهور الدولة في هذه المجتمعات كان بسبب حتميـة إيكولـوجية متـأتية عن الـوسط الجغرافي، مثل الحاجة إلى تنظيم أعمال الـري الكبرى عـلى ضفاف الأنهار في الحضارة الفرعونية وحضارة وادي الرافدين، الأمر الذي يجعل ظهور الدولة نتاج عامل أحادي فقط هو العامل الجغرافي، متجاهلاً في الوقت ذاته دور العوامل الأخرى. يرفض غودلييه هذه النظرة ويرى أن الإنطلاق من التصوّر الذي يقول فيه كارل ماركس «إن أداء الوظائف الاجتماعية هو دوماً مصدر التسلّط السياسي» أكثر تعبيراً عن نتائج الدراسات الأنثروبولـوجية الجـديدة، لأنـه يفتح المجـال واسعاً، خارج مقولة نمط الإنتاج الآسيوي، للبحث عن عوامل نشوء الدولة عند الجماعات البشرية الأولى. ذلك أن التحوّل السياسي الذي أفرز ـ في نظره ـ ظهور المجتمعات الطبقية إنما يرجع إلى تطوّر السلطة التي تُمارسها أقلية اجتماعية معيّنة (دينية أو غيرها) إلى سلطة تمارس الاستغلال، وبالتالي تطوّرها إلى هيمنة طبقية مستغلة. من هنا يضيف غودلييه أن ملاحظة ماركس تقدم تفسيراً جيداً لتطور الأشكـال المختلفـة من المجتمعـات غـير الـطبقيـة المنـظمـة عـلى أسـاس عـلاقـة الـقـــرابـــة إلى أشكـــال وأنمـــاط مـتـنـــوّعـــة مـن المـجـتـمـعـــات الـــطبـقـيـــة والـسلطات المـركـزيـــة. إذاً وبنـــاء عـــلى مـــا تقـــرره هـــذه الأبحـــاث الأنـــثروبـولـــوجيـــة يمكننـــا التـــأكيـــد أن القـــرابـــة في مجتمعات مـــا قبـــل الرأسمالية لا تشمل علاقات النسب وحدها، بل تشمل أيضاً تلك العلاقات التي تقـوم بـين الأشخـاص بسبب الجـوار في المكـان والاشـتراك في الأعـمال. إن الأشخاص في المجتمعات البدائية الذين تقوم بينهم علاقات سياسية أو إنتاجية خاصة هم ـ كما يرى غودلييه ـ أولئك الأفراد الذين تشدهم كذلك بعضهم إلى بعض علاقات أخرى، أخلاقية أو دينية أو تعليمية... الخ. وهكذا فالعلاقات التي تربط بين الناس في هذه المجتمعات ليست وحيدة بل هي عبارة عن شبكة من العلاقات تندرج جميعها تحت مفهوم «القرابة». فالعلاقات السياسية بـين الجماعات تدخل في معنى القرابة بالرغم من أن محتوى هذه العلاقات هـو من طبيعة تختلف عن طبيعة العلاقات التي تقوم بين الأقارب الحقيقيين.

وإذاً، فالقرابة هي الأساس الذي يُشاد عليه النظام الاجتماعي برمته؛ إنها في آن معاً بنية تحتية وفوقية. وكونها تجمع وتوحِّد بين وظائف مختلفة هو السبب الذي يعزو إليها القيام بدور البنية المهيمنة في المجتمع.

غني عن البيان، القول إن الأهمية التي تكتسبها هذه «الاجتهادات» الغربية المعاصرة[1] بالنسبة لموضوعنا، لا تتمثل في كونها تقدم لنا معلومات جديدة، فالمعطيات التي تبرزها، كانت ولا تزال في تراثنا وتاريخنا بمثابة مسلمات ومعارف مستهلكة، ولكن أهميتها تكمن في أنها تحملنا على رؤية واقعنا بصورة صريحة، وبالتالي تحرّرنا من الاستلاب في المفاهيم والتصورات التي روّجتها بين صفوفنا الإيديولوجيات الحديثة. إن المفاهيم والتصورات، سواء تلك التي تنتمي إلى النظرية الماركسية وحقل إشكالياتها الفكرية أو تلك التي تنتمي إلى علم الاجتماع الغربي، هي مفاهيم وتصورات مفيدة وإجرائية، ولكن فقط عندما يتم توظيفها في قراءة المجتمع الرأسمالي الأوروبي، غير أنها تتحول إلى عوائق إبستيمولوجية عندما تنقل كما هي إلى مجتمعات أخرى مغايرة، وتُفرض كمفاتيح «يجب» أن يقرأ بها واقعها. لذلك، فإن الأهمية التي ينبغي إعطاؤها لهذه «الاجتهادات» الأنثروبولوجية، تتوقف ـ في نظرنا ـ على مدى قدرتها على تقريبنا من واقعنا، وبالتالي في جعلنا نستشف نوع المحدّدات التي يتشكل منها حاضرنا.

من هنا ندرك أن مهمة الفكر العربي اليوم يجب أن تنطلق من بناء عالم الحاضر، من تصفية وضعية الإحباط التي يتخبط فيها. ولن يتأتى ذلك إلاّ عن طريق النزعة النقدية، النزعة التي تواجه الواقع كما هو من أجل تغييره. إن

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول قضية البنية الفوقية والبنية التحتية في المجتمعات الشرقية وعلاقتها بالنظرية الماركسية أنظر:

Maurice Godelier: La notion de «mode de production asiatique» et les shémas marxiste.. in *Sur le mode de production Asiatique*, Ed. Sociales, Paris, 1969, pp.50-54, et G. Lukacs: *Histoire et conscience de classe*, Ed. de Minuit, Paris, 1960, pp.257-273.

محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته [نقد العقل العربي ـ٣] الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠، ص ١٨ ـ ٤٤.

تأسيس مفهوم الدولة على صعيد الوعي العربي الراهن يتطلب أولاً نقد الحاضر وما يحمله من بقايا الماضي. وبما أن الماضي والحاضر عندنا متداخلان، إنْ على صعيد وعينا أو على صعيد واقعنا، فلا بد إذاً أن يتجه النقد إليهما معاً، إلى ما يحدّد شعورياً ولاشعورياً المجال السياسي ـ إلى العشيرة والوليمة والعقيدة[1].

لنكتفِ الآن بالتأكيد على أن الوعي السياسي الذي يؤطِّر مفهوم الدولة في المجتمع العربي لا يزال يخضع للمحدّدات نفسها (العشيرة ـ الوليمة ـ العقيدة)، ولنلقِ مزيداً من الضوء على هذه الخلاصة.

في الماضي، ماضينا نحن، وأعني به الماضي الذي لا يزال ثاوياً فينا لحد الآن، بدأت السياسة عندنا بمجيء الإسلام: دعوة دينية تطوّرت فأصبحت دولة، ثم أسفرت الأوضاع بسبب الأزمة التي هزّت المجتمع الإسلامي بعد اغتيال الخليفة الراشدي عثمان بن عفان عن ظهور العقيدة. وأقصد بالعقيدة هنا كل طريقة في التفكير تجعل الإنسان يتهيكل داخل ما يُسمى بـ «الجماعة المغلقة»، مثل الفرق الكلامية والطُرق الصوفية والطوائف الدينية وما إليها... غير أن هذه العقيدة التي تقوم مقام الإيديولوجيا في المجتمعات الغربية، لم تكن مستقلة بنفسها، بل كانت مرتبطة بعاملين أساسيين كانا يحركان الصراع هما: العشيرة والوليمة.

كانت العشيرة والوليمة والعقيدة إذاً هي المحدّدات الثلاثة التي حكمت المجال السياسي العربي في الماضي، ولا تزال تحكمه بشكل أو بآخر في الحاضر. وإذا كنا قد تحدثنا عن هذه المحددات بالترتيب المذكور، فإن ذلك لا يعني أنها كذلك من الناحية التاريخية، بل إن الوظيفة التي أدّاها هذا المحدّد أو ذاك والمضمون الذي اكتسبه خلال الممارسة العملية كان يختلف من مرحلة إلى أخرى. فالعصر الجاهلي مثلاً، عرف طغيان العلاقات العشائرية وبصورة أخف

---

(١) نشير هنا إلى أننا نستلهم في كلامنا هذا المضامين التي أعطاها الجابري لمفهوم القبيلة والغنيمة والعقيدة في العقل السياسي العربي، المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٥٠ وص ٤٠٤ ـ ٤٠٥.

الصراع من أجل الوليمة. أما عصر النبوّة وصدر الإسلام فقد شهد سيطرة واضحة لمفعول العقيدة. وأخيراً وليس آخراً، عرفت هذه المحدّدات الثلاثة نوعاً من التداخل والتماوج خلال العصور اللاحقة.

نعم لقد دخلت الحداثة جوانب مهمة من حياتنا منذ ما يزيد عن مائة عام، أي منذ الفترة التي نؤرّخ لها بحملة نابليون على مصر. فظهرت التيارات الإيديولوجية المعروفة لدينا بالسلفية والعلمانية والقومية والاشتراكية، واحتلت الساحة السياسية.كما تأسست بُنى إنتاجية واجتماعية وحزبية تنتمي إلى الاقتصاد الحديث، فحصل نوع من القمع للمحدّدات السابقة وأصبحت تشكّل اللاشعور الجمعي (بتعبير يونغ) لدينا. لقد كان الحلم النهضوي الذي بشرّ به روّاد النهضة الحديثة في المائة سنة الأخيرة يقوم على نفي تلك المحدّدات الموروثة من الوضع الاجتماعي القديم وإقرار محدّدات بديلة تتجاوب مع ضرورات الظرف التاريخي الجديد، إلا أن عدم نضج الأوضاع الداخلية والسيطرة الأجنبية حالا دون نجاح هذه العملية ـ الحداثة ـ وبالتالي أعادا الأقطار العربية إلى ما كانت تُعاني منه من قبل، أعني التخلف الاقتصادي والتَطرُّف المذهبي والاقتتال العشائري. والمطلوب، إذاً، هو إعادة تأسيس الكيان العربي الراهن (الاقتصادي والسياسي والثقافي) على أسس أخرى غير تلك التي كان يقوم عليها في الماضي. وفيما يلي بيان ذلك:

أ ـ القضاء على العلاقات العشائرية عن طريق تأسيس المجتمع المدني، المجتمع الذي تنزوي فيه الدعوات القائمة على العصبية جانباً، تاركةً المجال للمؤسسات الجديدة، مؤسسات الدولة، كي تنمو وتتطور وتحتل الموقع المركزي الذي يكون حينئذ قد أصبح شاغراً.

ب ـ القضاء على الوليمة. والمراد بالوليمة هنا، هي تلك العقلية التي تترتب على وضع اقتصادي استهلاكي (ريعي)، أي ذلك الوضع الذي يكون فيه الإنسان في غير حاجة إلى بذل جهد إنتاجي لكونه يحصل على عائداته من مصادر ثابتة (ممتلكات، هبات الطبيعة، أعطيات الأمير). إن العقلية الريعية (الوليمة) ـ كما يرى أحد الباحثين ـ تتعارض تماماً مع العقلية الإنتاجية، إذ بينما ترى هذه

الأخيرة أن «العائد أو المكسب هو نتيجة لعمل إنساني منظم وكجزاء على الجهد أو مقابل تحمّل المخاطر يندرج في تصوّر متكامل للنظام الإنتاجي»، ترى العقلية الريعية في العائد أو المكسب «رزقاً أو حظاً أو صدفةً... يرتبط بالظروف أو القدر وليس حلقة في عملية إنتاجية وما يرتبط بها من جهد ومخاطر»[1]. إذاً، فالمقصود بالقضاء على الوليمة هو إدخال آليات اقتصادية (اقتصاد السوق - استقلالية المؤسسات - المنافسة...) بهدف تغيير وظيفة المؤسسات في الأقطار العربية بتحويلها من طابع ريعي استهلاكي إلى طابع إنتاجي ضريبي.

ج - القضاء على جمود العقيدة، بدمقرطة الجماعات المغلقة (أحزاب - طوائف - جمعيات...) والتحرّر من سلطتها، وبالتالي إعادة الاعتبار لقيم العقل التحررية: الإبداع - الاجتهاد - حرية التفكير...

ثلاث مهام، إذاً، تعمدنا أن نُجمل القول فيها لنترك المجال لعدد من الأقلام كي تُساهم في إغنائها وإثرائها، ولعلها تفعل ذلك قريباً.

---

(١) حازم الببلاوي بمشاركة جمع من الباحثين: **الأمة والدولة والاندماج بالوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩، ص ٢٨٤ - ذكره محمد عابد الجابري في: **العقل السياسي العربي**، هامش ص ٥٥.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير (محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد): **الكامل في التاريخ** [١٠ ج] ط ٦، (بيروت، دار الكتاب العربي، [دت]).
- محمد البشير الإبراهيمي: **آثار محمد البشير الإبراهيمي** [٤ ج] (الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٧٨ ـ ١٩٨٥).
- ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد): **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** [مقدمة ابن خلدون] تحقيق علي عبد الواحد وافي [٣ ج] ط ٣ (القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٧٧).
- ابن سعد (أبو عبد الله محمد بن سعد): **الطبقات الكبرى** (بيروت، دار صادر، ١٩٥٧).
- ابن عبد ربه (أحمد بن محمد): **العقد الفريد**، تحقيق محمد سعيد العريان، (القاهرة،المكتبة التجارية الكبرى. [دت]).
- ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم): **الشعر والشعراء** [٢ ج] (بيروت، دار الثقافة، [دت]).
- ابن قتيبة: **كتاب المعاني الكبير في أبيات المعاني**، تصحيح المستشرق سالم الكرنكوي (F. Kernkow). آيا صوفيا القسطنطينية (رقم ٤٠٥٠) بيروت، دار النهضة الحديثة.
- ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة** [٢ ج] (الجزائر، موفم للنشر، ١٩٨٩).
- ابن منظور (أبو الفضل محمد بن مكرم): **لسان العرب** [١٥ ج] (بيروت، دار صادر [دت]).
- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري) **السيرة**

النبوية، تحقيق مصطفى السقا وزملائه، القاهرة ١٩٥٥/ تحقيق عبد السلام تدمري [٤ ج] (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٠).
- ناصر الدين الأسد: **مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية** [مكتبة الدراسات الأدبية - ١] ط ٥ (القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٨).
- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل): **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. تحقيق هلموت ريتر، ط ٢، (اسطنبول ١٩٣٩)؛ تحقيق محيي الدين عبد الحميد [٣ ج] (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٩).
- أبو الفرج الأصفهاني: **الأغاني**، ط دي ساسي بولاق [٣٠ ج] ١٣٨٨ هـ/ بيروت [٢١ ج] ١٩٥٦.
- محمود شكري الألوسي: **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب** (القاهرة، ١٩٢٣).
- امرؤ القيس: **ديوان امرىء القيس** (بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٧٢).
- أحمد أمين: **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (بيروت، دار الكتاب [دت]).
- الأنصاري (أبو زيد): **النوادر في اللغة**، تحقيق محمد عبد القادر أحمد (بيروت، دار الشروق، ١٩٨١).
- دي لاسي أوليري: **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، ترجمة إسماعيل البيطار (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٢).
- عبد الرحمن بدوي: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ط ٤ (بيروت، دار القلم/ الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٨٠).
- كارل بروكلمان: **تاريخ الأدب العربي**، ج ١، ترجمة عبد الحليم النجار، ط ٤ (القاهرة، دار المعارف، مصر [دت]).
- كارل بروكلمان: **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط ٨ (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٩).
- البلاذري (أبو جعفر أحمد بن يحيى): **أنساب الأشراف**، تحقيق محمد حميد الله،

(القاهرة، دار المعارف مصر، ١٩٥٩).
- نجيب محمد البهبيتي: **تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري** (القاهرة، مكتبة الخانجي/ بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧).
- يفغيني بيليايف: **العرب والإسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى**، ترجمة أنيس فريحة، مراجعة وتقديم محمود زايد (بيروت، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٣).
- طيب تيزيني: **الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى** (دمشق، دار دمشق، ١٩٨٢).
- محمد عابد الجابري: **نحن والتراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦).
- محمد عابد الجابري: **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٣ (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨).
- محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي** [نقد العقل العربي -١] ط ٢، (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥).
- محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي** [نقد العقل **العربي** - ٢] (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥).
- محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي - محدداته وتجلياته** [نقد العقل العربي - ٣] (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠).
- محمد عابد الجابري: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩).
- محمد عابد الجابري: **التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات** (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١).
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): **البيان والتبيين** [٢ ج] (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٨).
- طه حسين: **في الأدب الجاهلي**، ط ١٣ (القاهرة، دار المعارف مصر [دت]).
- حسن حنفي: **التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم** (بيروت، دار

التنوير، ١٩٨١).
- حسين حنفي: «موقفنا الحضاري» ندوة الفلسفة في الوطن العربي المعاصر (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥).
- يوسف خليف: **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي**، ط ٣ (القاهرة، دار المعارف مصر [دت]).
- أحمد كمال زكي: **الأساطير - دراسة حضارية مقارنة**، ط ٣، (بيروت، دار العودة، ١٩٧٩).
- زهير بن أبي سلمى: **ديوان زهير بن أبي سلمى** (بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٨٢).
- جرجي زيدان: **تاريخ آداب اللغة العربية** [٢ ج]، ط ٢، (بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨).
- عبد العزيز سالم: **تاريخ العرب في عصر الجاهلية** (بيروت، دار النهضة العربية).
- السيرافي (أبو محمد بن أبي سعيد): **كتاب شرح أبيات سيبويه**، تحقيق محمد علي سلطاني (دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية)، مطبعة الحجاز، ١٩٧٧)
- السيوطي (جلال الدين): **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، دار النهضة، ١٩٧٦).
- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الأشعري): **الملل والنحل**، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل [٣ ج في مج ١] (القاهرة، مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨).
- صبحي الصالح: **دراسات في فقه اللغة العربية** (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٥).
- حسن صعب: **تحديث العقل العربي** (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٠).
- بدوي طبانة: **معلقات العرب - دراسة نقدية تاريخية في عيون الشعر الجاهلي** (بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٤).

- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): **تاريخ الأمم والملوك** [٦ ج] ط ٢ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨).
- طرفة بن العبد: **ديوان طرفة بن العبد**، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال (دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية/ دار الكتاب، ١٩٧٥).
- مهدي عامل: **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟** ط ٤ (بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٨).
- جمال عبد الناصر: **وثائق ثورة يوليو**، (الجزائر، موفم للنشر، ١٩٨٨).
- عبد الله العروي: **العرب والفكر التاريخي** (بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٣)، وط ٣ (بيروت، دار التنوير/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥).
- ميشيل عفلق: **في سبيل البعث**، ط ٢٢ (بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٣).
- جواد علي: **تاريخ العرب قبل الإسلام** [٨ ج] (بغداد، المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٠ ـ ١٩٥٧).
- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): **المستصفى من علم الأصول** (القاهرة ـ بولاق، المطبعة الأميرية، ١٣٢٢ هـ).
- برهان غليون: **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩).
- الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد): **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق ألبير نصري نادر، ط ٤ (بيروت، دار الشروق [دت]).
- يوسف القرضاوي: **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**، ط ١٥ (الجزائر، مكتبة رحاب، ١٩٨٨).
- سيد قطب: **معالم في الطريق** (بيروت، دار الشروق/ المغرب، دار الثقافة، ١٩٨٨/ دمشق، دار دمشق [د.ت]).
- هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية: : منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد**

(١١٩٨ م)، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، ط ٣ (بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٣).
- جان لابلانش وج. ب. بونتاليس: **معجم مصطلحات التحليل النفسي**، ترجمة مصطفى حجازي (الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٥).
- الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري): **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق خالد عبد اللطيف السبع العلمي (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٠).
- المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد) **الكامل في اللغة والأدب** (بيروت، مكتبة المعارف، ١٩٨٢).
- إبراهيم عبد الرحمن محمد: **قضايا الشعر في النقد الأدبي**، ط ٣ (بيروت، دار العودة، ١٩٨١).
- زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، ط ٧ (بيروت، دار الشروق، ١٩٨٢).
- زكي نجيب محمود: **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، ط ٣ (بيروت، دار الشروق، ١٩٨١).
- حسين مروة: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** [٢ ج] (بيروت، دار الفارابي، ١٩٧٨ - ١٩٧٩).
- حسين مروة: **تراثنا. كيف نعرفه** (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٥).
- المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي): **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد [٤ ج] (صيدا، المكتبة العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨).
- **المفضليات**، تحقيق أحمد محمد شاكر/عبد السلام محمد هارون (القاهرة، دار المعارف [د. ت]).
- سلامة موسى؛ **التثقيف الذاتي** (القاهرة، مطبعة التقدم [دت]).
- سلامة موسى: **ما هي النهضة ومختارات أخرى** (الجزائر، موفم للنشر،

1987).
- نسيب نمر: **فلسفة الحركة الوطنية التحررية** (بيروت، دار الرائد العربي [دت]).
- أرنولد هاوزر: **الفن والمجتمع عبر التاريخ** [٢ ج] ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة أحمد رفاعي، ط ٢ (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١).
- محمد حسين هيكل: **حياة محمد**، ط ٥ (القاهرة، ١٩٥٢).
- اليعقوبي (أحمد بن أبي واضح الأخباري): **تاريخ اليعقوبي**، الطبعة الأوروبية، تحقيق هونسما في جزأين، ١٨٩٣. وط النجف ١٣٥٨ هـ.

الدوريات:

- عبد المجيد بوقربة: «نقد الخطاب الناصري». **دراسات عربية**، السنة ٢٧، العدد ٢ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠).
- حسن حنفي/ محمد عابد الجابري: حوار المشرق والمغرب: «العلمانية والإسلام»، باريس، **اليوم السابع** العدد ٢٥٦ (نيسان/ أبريل ١٩٨٩).
- أحمد العمري: «تاريخ اللغة العربية: قراءة جديدة للنقوش القديمة ـ الرد على ولفونسون». **دراسة سيميائية أدبية لسانية** (المغرب) العدد ١، خريف ١٩٨٧.
- برهان غليون: «الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي»، **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٣٥ (أيار/ مايو ١٩٩٠).
- كريم مروة: «دور العوامل الروحية في تكوين الوعي الاشتراكي في المجتمعات العربية المعاصرة»، **المستقبل العربي**، السنة ١١، العدد ١١٨ (كانون الأول/ ديسمبر، ١٩٨٨).

المراجع بالفرنسية

- Abedelwahab Bouhdiba: **Culture et Société,** Tunis, Publication de l'université de Tunis, 1978.

- Festugière O.P: **la révélation d'hermes Trismijiste** (4 volumes) Paris, Ed. Gabalda, 1944 - 1949.
- MauriceGodelier: la nation de «mode de production asiatique» et les shémas marxiste. in, **Sur le mode de production asiatique,**ı Paris, Ed. sociales, 1969.
- Géorges Lukacs: **Histoire et consience de classe,** Paris, Ed. de minuit, 1960.

الفهرس

صادر عن دار الطليعة في

الفكر العربي والقضايا القومية

مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر
د. كمال عبد اللطيف

التراث بين السلطان والتاريخ
د. عزيز العظمة

الدولة القطرية والنظرية القومية العربية
جورج طرابيشي

جدل التنوير: نهضة المشرق قبل ألف عام
د. هيثم مناع

دكتاتورية التخلف العربي
مقدمة في تأصيل سوسيولوجيا المعرفة
د. غالي شكري

سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا
د. محمد حافظ دياب

في المسألة القومية والديمقراطية
ياسين الحافظ

علامات الزمن
تساؤلات واعتراضات للزمن العربي الراهن
ابراهيم العريس

ثلاثة لبنانيين في القاهرة
شبلي الشميل، فرح أنطون، رفيق جبور
د. رفعت السعيد

صادر عن دار الطليعة

دراسات سياسية

الإستراتيجية النووية الإسرائيلية
د. سلمان رشيد سلمان

المواثيق الدولية لحقوق الإنسان

من الفكر الحر إلى العلمنة
ل. دونوروا وألبير بايه ود. عاطف علبي

نحو ثقافة سياسية جديدة
ماذا يعني تغيير المجتمع الفرنسي اليوم؟
ب. روزا نقالون وب. فيفري

بين عصرين
أميركا والعصر التكنتروني
زيغنيو بريجنسكي

القوميات والدولة السوفياتية
هيلين كارير دانكوس

اليهود السوفيات يدلون باعترافاتهم
وثائق وضع المهاجرين إلى فلسطين

٢٠٠٠/٩٣/١١٤٢

هذا الكتاب

□ إن الفكرة الأساسية التي بنى عليها المؤلف عمله هي أن الأزمة الحقيقية التي تعانيها الثقافة العربية في الوقت الراهن هي أزمة أسس؛ وأن هذه الأزمة لا تتعلق باختلاف الأطر المرجعية ـ الإيديولوجية، السياسية ـ التي يصدر عنها المثقفون العرب. لذلك فاحتواء هذه الأزمة يتطلب إعادة تأسيس الثقافة العربية على مفاهيم جديدة، تستجيب لمتطلبات العصر وتصحح المسار.

□ لقد قام أجدادنا بتأسيس علومهم، عندما احتدموا بالنموذج اليوناني، فأعادوا تقنين اللغة والشريعة والأدب ومختلف المعارف وفق الشروط التي تحفظ لهم كيانهم وهويتهم. وعلينا نحن أن نقوم بالعمل نفسه إذا أردنا أن نحفظ ذواتنا من زحف النموذج الحضاري الأوروبي، ولكن مع الفارق الذي يراعي خصوصية الظرف الذي يفصلنا عنهم، وهو أننا نعيش اليوم مرحلة تراجع حضاري بخلاف ما كان عليه أجدادنا من مدّ وانطلاق.

□ كما يعالج الكتاب إشكاليتي التراث والنهضة وإشكاليتي التوحيد والسلطة في الإسلام وإشكالية الدولة، مع محاولة إعادة تأسيسها من جديد على صعيد الوعي العربي.

□ إن دخول حركة العصر لن يكون ممكناً بدون إغناء العقل العربي بمبادىء السببية والموضوعية والنزعة العقلانية النقدية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها.

الناشر

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت